ALFREDO MANEIRO
Identidades

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

La cultura campesina en los Andes venezolanos

Fundación Editorial
el perro y la rana

La cultura campesina en los Andes venezolanos

Fundación Editorial
el perro y la rana

Fundación Editorial El perro y la rana, 2017 (digital)
Jacqueline Clarac de Briceño

Esta licencia permite la redistribución comercial y
no comercial de la obra, siempre y cuando se haga
sin modificaciones y en su totalidad, con crédito al creador.

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas - Venezuela 1010.
Teléfonos: (0212) 768.8300 / 768.8399

Correos electrónicos
atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com

Páginas web
www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve

Redes sociales
Twitter: @perroyranalibro
Facebook: Fundación Editorial Escuela El perro y la rana

Diseño de portada
Mónica Piscitelli

Edición
Juan Pizzani

Corrección
Damarys Tovar

Diagramación
Mónica Piscitelli

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal: DC2017002410
ISBN: 978-980-14-3954-7

La colección ALFREDO MANEIRO. POLÍTICA Y SOCIEDAD publica obras necesarias, capaces de desentrañar el significado de los procesos sociales, políticos y económicos que dictaminan el curso del mundo actual. Venezuela tiene un papel activo y determinante en la escena global contemporánea, de allí la importancia del pensamiento, la investigación, la crítica, surgidos del análisis y la comprensión de nuestra realidad. Firmes propósitos animan esta colección: por una parte, rendir homenaje a la figura de Alfredo Maneiro, uno de los principales protagonistas de los movimientos sociales y políticos que tuvieron lugar en Venezuela durante los duros y conflictivos años sesenta y ochenta del siglo pasado; y por la otra, publicar libros que permitan difundir temas e ideas medulares de nuestro tiempo. Está conformada por cuatro series: *Pensamiento social*, *Cuestiones geopolíticas*, *Identidades* y *Comunicación y sociedad*.

PENSAMIENTO SOCIAL es un espacio para el debate teórico en torno al ideario económico, político y social que ha perfilado el devenir histórico latinoamericano y caribeño. Igualmente, sirve para problematizar y profundizar el espíritu emancipador de nuestro continente.

CUESTIONES GEOPOLÍTICAS sirve de foro para la creación de una nueva cartografía contrahegemónica del poder mundial, a través de la exploración en los ámbitos económicos, sociales, políticos y culturales de las relaciones Norte-Sur y Sur-Sur, sus estrategias e implicaciones para la humanidad.

IDENTIDADES indaga en la diversa gama de culturas ancestrales y populares latinoamericanas, en la búsqueda de los aspectos que nos definen como pueblos.

COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD aborda los diferentes temas de la comunicación, a partir de sus dimensiones políticas y sociales, en relación con los problemas del mundo contemporáneo.

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

La cultura campesina en los Andes venezolanos

colección
ALFREDO MANEIRO
Identidades

NOTA EDITORIAL

La Fundación Editorial El perro y la rana realiza una nueva edición de esta obra al cumplirse 41 años de su primera publicación. Ella es parte de una trilogía de estudios antropológicos e históricos sobre los pueblos originarios de la región de la Cordillera de Mérida, realizados por Jacqueline Clarac de Briceño durante la década de 1970.

La trilogía inicia con este volumen, es seguida por *Dioses en exilio* y cierra con *La persistencia de los dioses*. Los tres libros se han reeditado de manera íntegra respetando el "momento antropológico", por lo que cada trabajo está situado dentro de su propio contexto temporal en sus múltiples dimensiones: información recolectada, referencias cronológicas, lenguaje, trabajos citados, conclusiones, entre otros aspectos.

La importancia de su publicación en estos momentos pasa por que realiza un aporte imperecedero a la búsqueda de respuestas a una pregunta fundamental para los pueblos latinoamericanos y todos los demás que han sufrido procesos de colonización y liberación: ¿quiénes somos? Esta interrogante que llegó incluso a hacerse en su momento el Libertador Simón Bolívar, y que más recientemente han rescatado figuras como el filósofo venezolano José Manuel Briceño Guerrero y Ludovico Silva, es respondida por Clarac desde las ciencias sociales.

Este grupo de obras, en palabras de su autora, "ahonda en el conocimiento de la sociedad indígena andina y sus transformaciones culturales, sociales, económicas y políticas, desde el principio de la

colonización". En particular *La cultura campesina en los Andes venezolanos* describe el modo de vida de la población de la Cordillera andina. *Dioses en exilio* "reconstruye la lógica utilizada por la población chibcha-arahuaca en la Cordillera de Mérida a fin de lograr adaptarse a los nuevos dioses aportados por los extranjeros", tanto europeos como africanos, en un sincretismo del cual aún podrán observarse vestigios. Por último, *La persistencia de los dioses* constituye un estudio etnohistórico que sustenta las hipótesis y conclusiones de los estudios antropológicos anteriores a partir de diversos documentos históricos.

La profesora Jacqueline Clarac es considerada precursora de las "Antropologías del Sur", y es manifiesto su compromiso con la descolonización intelectual y el avance hacia una nueva sociedad, por lo que es reconocida como una de las antropólogas más prominentes del país. Además ha dedicado su vida al estudio y rescate de la memoria histórica de los Andes venezolanos vinculándose a la práctica más allá de la teoría, con lo que hace honor al compromiso que un intelectual debe tener con el pueblo al que pertenece. Esto se expresa en el impulso y fundación de la maestría en Etnología y el doctorado en Antropología de la Universidad de Los Andes, de su museo arqueológico y de diferentes parques arqueológicos comunitarios.

En tal sentido, esta trilogía representa un aporte importantísimo para el rescate de nuestra memoria histórica y, en consecuencia, nos brinda elementos para analizar y replantear, teniendo como punto de partida nuestro devenir histórico, los horizontes de nuestros procesos emancipatorios.

PRESENTACIÓN A LA SEGUNDA EDICIÓN

Jacqueline Clarac de Briceño es pionera en el abordaje de la cultura autóctona para la región de la Cordillera de los Andes venezolanos. A través de la revisión de las crónicas y las diferentes literaturas alusivas, con el trabajo etnográfico prolongado en las comunidades andinas y con el posterior análisis teórico de la información –recopilada tanto en bibliografías como a través del trabajo de campo– la autora ha realizado la etnohistoria de los Andes; es decir, nos cuenta la "historia en minúsculas", la perspectiva de la vida, la cultura autóctona, la tradición y los cambios desde la subjetividad de las gentes locales, al margen de lo que nos narran las historiografías oficiales desde su postura hegemónica y colonialista.

En *La cultura campesina en los Andes venezolanos* –nunca hasta ahora reeditado desde su primera publicación en 1976– Clarac explica que para la academia convencional, en la bibliografía de las ciencias humanas por ella consultada, la categoría de clase campesina no coincide con el campesinado de nuestros Andes; revelando que la vieja definición que los describe como personas de baja clase social dedicadas a la agricultura es inadecuada para hombres y mujeres venezolanos que preservan, aún en el presente, gran parte de las costumbres (parentesco, estructura económica y de producción, mitología, medicina tradicional, etc.) de los antiguos pobladores de los Andes. De esta manera actualiza la noción de clase campesina, ampliando su significado y vinculándolo a los grupos étnicos originarios de la región andina, con lo que construye también una mejor

categoría para el abordaje de las poblaciones rurales en el resto de Venezuela, comprendiendo que estas personas tienen una fuerte conexión con nuestra ancestralidad, a pesar de los paulatinos procesos de criollización dados en el devenir histórico, desde la Colonia hasta nuestros días.

En el caso de los Andes venezolanos, donde se perdieron las diferentes lenguas originarias, la aproximación a la cultura antigua local sería imposible sin el estudio de los campesinos y campesinas. Por fortuna, Jacqueline Clarac inició un estudio antropológico sistemático de la Cordillera desde antes de la década de los setenta, momento para el cual las comunidades rurales andinas habían sido poco afectadas por la creciente urbanización y la consecuente imposición del modelo económico capitalista y rentista. *La cultura campesina en los Andes venezolanos* es, de hecho, su primer libro; este constituye la primera fase de su investigación sobre el complejo cultural andino venezolano, siendo la segunda fase de este estudio su libro *Dioses en exilio* (1981): el más completo y profundo sobre la mitología andina venezolana, sus prácticas sociomágicas, concepción del cuerpo y la enfermedad, farmacopea, su concepción del espacio físico y metafísico y todo aquello cuanto revela las estructuras profundas de la cultura ancestral de la Cordillera. Sin embargo, aunque el presente libro no es tan profundo como el posterior, podemos ver aquí una clara muestra del ideario sobre la clase media, la crítica al desarrollismo y la problematización del choque entre la cultura dominante-global y la diversidad de culturas regionales venezolanas que la autora continuará en libros posteriores como *La enfermedad como lenguaje* y *El lenguaje al revés*[1], entre otros.

La descripción hecha aquí por Clarac de Briceño de nuestra clase media es reveladora al evidenciar la constante imitación de las

1 Ambos publicados por la Fundación Editorial El perro y la rana en los años 2011 y 2013 respectivamente; el primero reimpreso, en coedición con la editorial La Castalia.

culturas norteamericana y europea, su desprecio y vergüenza hacia todo lo autóctono; haciendo énfasis en la pasmosa –conmovedora, dice ella– falta de creatividad de una clase media que importa ropa, alimentos y accesorios a la par de ideas, nociones e incluso inspiración artística. La autora, al considerar a las grandes potencias como lugares remotos –a pesar de impulsar su cultura en su afán imperial– y a las clases oligárquicas venezolanas como apenas un ínfimo porcentaje de nuestra población –casi totalmente asimilada al patrón cultural del "primer mundo"– da con un análisis que acercará a lectores y lectoras a un fuerte cuestionamiento y a una profunda reflexión: responsabilizar a esta clase media de la creciente alienación cultural y la pérdida de nuestra rica diversidad cultural ancestral, dado que es esta clase social la que proviene casi directamente del campesinado, siendo aún más insólito su característico rechazo a sus raíces culturales, en lugar de hacerse consciente de la importancia de su transmisión y pervivencia a futuro.

JUAN ANDRÉS PIZZANI

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

Durante mi estudio de comunidades andinas, el cual empezó en 1971, la motivación principal ha sido la investigación misma: en efecto, la gran calidad humana de mis informantes, así como su enorme riqueza cultural, constituyeron en todo instante el principal aliento para que se efectuara este trabajo.

De modo que toda mi gratitud se dirige a los habitantes de La Pedregosa, así como a los de otras comunidades andinas, que además de brindarme su amistad colaboraron conmigo enseñándome su mundo. Agradezco muy particularmente a Luisa Ruiz Dávila y a Alfonso, a Marcela Lobo Sánchez y su mamá, Carmelita Encarnación Dávila y sus hijas, a Felina Monsalve Rincón y Antonio Rincón, y sus hijos; a Joaquina Camacho Uzcátegui y Marcelino Uzcátegui, a Evaristo Quintero, a Froilán Sánchez, a Paola Rincón, a Domingo Guerrero y así a tantos otros.

Agradezco también a los estudiantes de la Facultad de Medicina que me ayudaron en La Pedregosa y mis discípulos(as) de la Facultad de Humanidades, algunos(as) de los cuales trabajan conmigo desde 1973.

Deseo manifestar muy especialmente mi agradecimiento al poeta Eduardo Acevedo por el favor tan grande que me ha hecho al corregir las pruebas, y todas aquellas personas que se han interesado por mi investigación y me han animado a proseguirla, así como al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad

de Los Andes, por la ayuda económica que ha dado en 1973 y especialmente a partir del año 1975.

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

INTRODUCCIÓN

En una región conquistada donde la cultura del conquistador se superpone a la del vencido, donde la cultura que funda las ciudades no es originada por las culturas autóctonas, donde las fronteras son establecidas por políticas ajenas y desconociendo los límites territoriales de los pueblos autóctonos, donde aquellas fronteras son desplazadas una y otra vez en el curso de escasos siglos de acuerdo a los más volubles intereses, pues hasta los héroes de la Independencia eran "criollos"; es decir, hijos de españoles, con su particular concepción sociocultural, con la sola diferencia de que se encontraban en el suelo de América. En este tipo de región las ciudades constituyen un factor decisivo para la dominación que se efectúa directamente desde afuera, e indirectamente desde adentro con las ideas de afuera: vienen a ser el más complejo y el más poderoso instrumento de la cultura invasora, trátese de España, Alemania, Francia o los Estados Unidos. Y en este tipo de región existe necesariamente una perpetua oposición entre ciudad y campo, pues este último constituye el refugio de las culturas autóctonas, obligadas a transformarse en su relación con la cultura dominante.

Esta oposición no puede restringirse a los términos de riqueza y pobreza económica; el concepto de pobreza, así como el de subdesarrollo, es imprescindible relativizarlo. Entre los yanomami no hay nadie que sea "rico" ni nadie que sea "pobre". Ver la oposición ciudad-campo solo como una relación de orden económico, en la

que unos explotan a otros, es reducir enormemente otra oposición mucho mayor: la de dos concepciones del mundo.

En efecto, la mera oposición explotadores-explotados se da en las más diversas partes del mundo, de modo que al unilateralizar se está reduciendo la posibilidad de ver la realidad latinoamericana en toda su amplitud. Es considerar que los vencidos de antaño, en suelo americano, no subsisten hoy a través de sus descendientes sino como meros "explotados"; es decir, como hombres del todo pasivos culturalmente y categorizables solo económicamente.

Sin embargo, esos hombres y mujeres son integralmente humanos a pesar de la explotación y de las injusticias que han sufrido y sufren, y como tales han seguido siendo creadores de cultura, lo que justamente los hace dignos de admiración y respeto.

Cambiar solo la estructura económica propiciaría la continuación de las injusticias con respecto a esas gentes, ya que sería seguirles imponiendo, desde la ciudad por supuesto, una organización que, si bien suprimiera la explotación económica, no necesariamente garantizaría la desalienación cultural.

Mis investigaciones sobre el campo venezolano no constituyen un mero "estudio de comunidades". No tendría sentido en efecto estudiarlas "en sí"; lo que quiero es hacer ver los resultados de este estudio sobre la problemática cultural venezolana, así como sobre la de otros países latinoamericanos.

PARTE I

OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Cuando llegué a los Andes venezolanos, en junio de 1971, empecé un trabajo de investigación en las comunidades rurales de la región, sobre las cuales, hasta entonces, no se había hecho ningún estudio antropológico social. Siempre me ha interesado la problemática campesina del país; aproveché la ocasión que se me presentó de trabajar en la Universidad de Mérida para dedicarme al estudio de la zona rural.

Comencé por una comunidad del municipio La Punta, cuyo nombre fue cambiado el 22 de diciembre de 1974 por el de municipio Juan Rodríguez Suárez, en honor al primer fundador de la ciudad de Mérida. Esa comunidad se llama La Pedregosa, y no he dejado de estudiarla desde entonces, aunque también estoy trabajando en la actualidad en otras comunidades del estado Mérida y el estado Trujillo.

El deseo de estudiar al campesinado andino se debía a una inquietud, surgida en mí, en relación con la problemática cultural venezolana. Pensé que al ocuparme de la población campesina iba a llegar al corazón mismo de esa problemática, ya que la cultura de dicho sector es comúnmente llamada "popular" o "tradicional", y supuse que había sido menos influida por las importaciones culturales y que, por consiguiente, la alienación sería menor.

Me hacía la pregunta, popular, ¿con respecto a qué concepción?, ¿la occidental? Pues oficialmente era la idea que se manejaba, pero yo intuía que la realidad era otra. Además, el problema nacional del éxodo rural, el fracaso de la reforma agraria tal como fue concebida y los recientes programas de desarrollo regional, así como las últimas leyes agropecuarias, han llamado muy especialmente la atención sobre la cuestión campesina.

Los antropólogos venezolanos se han preocupado, en general, por los programas de desarrollo en las zonas "indígenas" del país, pero cuando se trata de los programas aplicados al campesino "criollo", el problema es tal vez, porque consideran, por lo menos en apariencia, que no es tan importante la problemática cultural "campesina" como la llamada "indígena". Han procurado proteger a los grupos "indios" de distintas formas con la sugerencia, por ejemplo, de la "autogestión pan-indígena" o con el "indigenismo de liberación" (en lugar del anterior indigenismo de dominación). Han considerado la necesidad de infundir a los grupos en cuestión una conciencia crítica frente a los programas que se les quiere aplicar, a fin de salvarlos física y culturalmente, ya que en ambos sentidos estaban amenazados de extinción a breve plazo.[2]

Sin embargo, nuestros campesinos también se encuentran en una situación muy desfavorable, y he empezado a hacerme las preguntas siguientes. A pesar de que hablan "español", ¿no serán nuestros "campesinos" tan "indígenas" como nuestros "indios"? ¿Acaso ellos también no descienden de grupos autóctonos? Están mestizados en mayor o menos proporción, pero, ¿fue total el etnocidio antiguamente cometido contra sus ascendientes indígenas? Y, como consecuencia de esto, ¿es dicho campesino portador de una cultura de origen estrictamente español? ¿O no sucedió así, y esconde su cultura una estructura diferente, más autóctona de lo que se ha creído hasta ahora?

Después de cuatro siglos y medio, ¿qué es nuestro "campesino" cuyo ancestro, más o menos lejano en el tiempo y según la región de que se trate, era "indio", español también y a veces africano? Se

2 Esteban E. Mosonyi, "Hacia la autogestión pan-indígena"; Omar González Ñañes, "Los arquetipos culturales y la planificación del desarrollo regional" y Gerald Clarac, "Indigenismo de dominación o indigenismo de liberación", *América indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, v. XXXIV, n.º 1, México, enero-marzo, 1974.

trataba naturalmente de un estudio de largo alcance, imposible de realizar ni en una sola región ni en poco tiempo.

Como hay que empezar, sin embargo, por alguna parte, decidí estudiar primero la región andina para ocuparme más tarde de otras partes de Venezuela. Principié en La Pedregosa en junio de 1971 y he seguido con varias comunidades de la Cordillera de Mérida, extendiendo luego la investigación al estado Trujillo, así como al pie de monte, en la parte sur del lago de Maracaibo, hasta donde me ha llevado la exigencia del trabajo.[3]

En esta primera obra presento solamente lo que considero la primera etapa de tal investigación, y la que designo "La Pedregosa", nombre de la comunidad que ha venido a ser mi "comunidad piloto". Esta etapa fue fundamental para mí, y establecí en ella mis primeros contactos con los campesinos andinos y fue allí donde entré en conocimiento con su forma de vivir, pensar; su concepción del mundo, y donde he palpado sus problemas también por primera vez.

En cuanto a la metodología, siempre he considerado que deberíamos crear en América Latina nuestro propio sistema teórico-metodológico, de acuerdo con nuestra realidad específica. Sin embargo, surge enseguida la cuestión: ¿cuál es "nuestra realidad específica"? A menos de que se suponga conocerla a priori, sin haberla estudiado, es obligatorio declarar que en este punto nos hallamos todavía ante lo desconocido, y un sistema teórico-metodológico no se construye ni a partir de la nada, ni de un día para otro.

Decidí por consiguiente:

a. Conservar una constante "apertura metodológica" en el curso de mi trabajo.
b. Utilizar un método (ya que se impone utilizar un método) de entre los existentes, que me permitiera conservar tal apertura.

3 Acerca de estas comunidades, estoy preparando una nueva obra, que estará lista probablemente en 1976.

El método que escogí entonces fue el método estructuralista antropológico, por las razones siguientes:

1 Este método, aunque se menciona mucho en Venezuela, no ha pasado de ser un pretexto para especulaciones teóricas, de modo que, al aplicarlo dentro de un plan de estudio bien determinado, estaba permitiendo su puesta en prueba.

2 Porque no utiliza modelos apriorísticos, me pareció el más idóneo por el momento, ya que me permitió conservar esa "apertura metodológica" que juzgo necesaria.

Ahora bien, por considerar totalmente nueva para mí la realidad que iba a estudiar, la metodología me obligaba a empezar con una observación empírica que iba a ser preciso trascender posteriormente, a fin de alcanzar realidades más profundas y significativas; es decir, a fin de llegar a aquellos sistemas que forman las costumbres, a "las estructuras inconscientes" que subyacen en las instituciones. Dice Lévi-Strauss:

> El conjunto de las costumbres de un pueblo está siempre marcado por un estilo; ellas forman sistemas. Estoy convencido de que estos sistemas no son una cantidad ilimitada, de que las sociedades humanas, al igual que los individuos –en sus juegos, sus sueños o sus delirios– no crean de manera absoluta, sino que se limitan a elegir ciertas combinaciones en un repertorio ideal que se podría reconstruir.[4]

Para poder llegar a tales sistemas tenía que basarme en las diferencias culturales mucho más que en las semejanzas; a este respecto escribe Jean Pouillon en *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*:

4 Claude Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 28.

> Si es posible alcanzar una generalidad, es en la diferencia misma donde se la encontrará, previa a toda comparación y fundando así a esta sobre una base sólida. Para proceder de tal modo, es necesario admitir que la diferencia o el conjunto de las diferencias que constituyen una cultura particular, no es un dato natural que bastaría recoger, sino que se trata de una organización sistemática de la que solo un análisis estructural permite dar cuenta.[5]

En cuanto al término "estructura", no lo iba a utilizar en el sentido que le da Radcliffe-Brown[6] ni el sentido de Nadel[7], es decir, como meras "relaciones sociales", ni como lo utilizan, por ejemplo, en la antropología cultural norteamericana –Linton y Kardiner– como "personalidad básica"[8]; sino naturalmente, en el sentido levistraussiano de que la estructura social, aunque se base al principio en las

---

5 Jean Pouillon. "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss". *Temps Modernes*, Vol.12, n.º 126, julio, 1956, p. 115.

6 Alfred Radcliffe-Brown, "On social structure", *Journal of the Royal Anthropology Institute*, v. 71, 1941; *African system of kinship and marriage*, Oxford Univ. Press, Londres, 1950; *Structure and function in primitive society*, Edward Evans-Pritchar, F. Eggan (comps.), Glencoe III: The Free Press, 1952.

7 Siegfried Frederick Nadel, *Teoría de la estructura social*, Guadarrama, Madrid, 1966.

8 Ralph Linton, *Le fondement culturel de la personnalité*, trad. del original en inglés: *The cultural background of personality*, Dunod, París, 1959; *Estudio del hombre*, trad. del original en inglés: *The study of man*, F.C.E., México, 1965; Abram Kardiner, "The concept of basic personality structure as an operational tool in the social sciences", Ralph Linton (ed.), *The science of man in the world crisis*, Columbia Univ. Press, N.Y., 1945; Abram Kardiner, Ralph Linton, Cora Alice Du Bois, J. West, *The psychological frontiers of society*, Columbia Univ. Press, N.Y., 1945; Ruth Benedict, *Patterns of culture*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, 1934.

relaciones sociales, no es constituida por ella sino por sus combinaciones y transformaciones. Estas "permiten pasar de un sistema al otro y comprender sus relaciones"[9]

Este autor opone "forma" y "estructura" del modo siguiente: "La forma se define por oposición a una materia que le es extraña; pero la estructura no tiene contenido distinguible, es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real", según dice en su *Structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage* de Vladimir Propp.[10]

El interés de tal método es, en efecto, "autorizar una superación de la descripción pura, de lo sensible o de lo vivido, hacia lo racional; es decir, hacia relaciones matematizables".[11] En la introducción que escribió para la obra de Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Lévi-Strauss da las indicaciones importantes para la aplicación del método, es decir, la elaboración de los modelos, para lo cual se trabaja primero sobre:

> ... los productos de la actividad social, los cuales se hacen comparables entre sí por el carácter común que todos poseen de ser transferibles, según modalidades que cabe analizar y clasificar y que, aun cuando parezcan inseparables de ciertos tipos de valores, son reductibles a formar más fundamentales, que son generales (...) También son sustituibles en la medida que valores diferentes pueden reemplazarse en la misma operación (...) y son las operaciones mismas las que autorizan una reducción a un

9 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958, p. 144.

10 Claude Lévi-Strauss, "La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp", *Cahiers de l'Institute de Science Économique Appliquée*, v. 99, serie M, n.º 7, marzo, 1960, p. 3.

11 Jean Pouillion, "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss", *Temps Modernes*, v. 12, n.º 126, julio, 1956, p. 159.

> número menor de operaciones, grupos o personas en donde, a fin de cuentas, solo se encuentran los términos fundamentales de un equilibrio concebido y realizado en forma diversa según el tipo de sociedad considerada (...) Los tipos se hacen definibles por estos caracteres intrínsecos, y comparables entre sí puesto que dichos caracteres ya no están situados en un orden cualitativo, sino en el número y disposición de elementos que a su vez son constantes en todos los tipos.[12]

Como se sabe, el método antropológico estructuralista ha sido muy influido por el método de la lingüística, tal como fue formulado, por ejemplo, por Trubetzkoy y Jakobson. Lévi-Strauss se refiere a los cuatro pasos fundamentales del método fonológico según el primero:

> En primer lugar, dice, la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos "conscientes" al de su infraestructura "inconsciente"; rehúsa tratar los términos como entidades independientes, tomando por el contrario como base de su análisis las "relaciones" entre los términos, introduce la noción de "sistema". La fonología actual, escribe Trubetzkoy, no se limita a declarar que los fenómenos son siempre miembros de un sistema sino que muestra "sistemas fonológicos" concretos y pone en evidencia su estructura; finalmente, intenta descubrir "leyes generales", ya sean halladas por inducción, ya sean reducidas lógicamente, lo cual les otorga un carácter absoluto.[13]

---

12 Claude Lévi-Strauss, "Introduction", Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, 1950, p. XXIV.

13 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, id.*, p. 40.

Después de una etapa empírica de contactos con la realidad a estudiar, así como de observación de la misma, viene una etapa de recolección sistemática de toda la información posible, sin dejar ningún dato de lado y clasificando luego dicha información lo más ordenadamente posible. El método estructuralista es, en efecto, un método de clasificación exhaustiva, minuciosa, que se lleva en fichas, de modo que pueda permitir y luego combinar los datos, habiendo identificado y aislado "los niveles de realidad que tienen un valor estratégico".[14]

La observación es, por consiguiente, fundamental y, en ella, la regla principal, escribe Lévi-Strauss en *Antropología estructural*, es que:

> ... todos los hechos deben ser observados y descritos con exactitud, sin permitir que los prejuicios teóricos alteren su naturaleza e importancia: los hechos deben ser estudiados en sí mismos (¿qué procesos concretos los han producido?) y también en relación con el conjunto, es decir, que todo cambio observado en un punto deberá ser referido a las circunstancias globales de su aparición.[15]

En el análisis matemático que se realiza luego se establecen, en las combinaciones, aquellos hechos que son susceptibles de conmutaciones y aquellos que no lo son; siendo estos últimos los que constituyen la regla y que, por consiguiente, son importantes para la construcción de las estructuras. No se trata de establecer una estructura sino todas aquellas que correspondan a esos "niveles de realidad con valor estratégico" y que han de establecerse en cada sociedad; buscando entonces la estructura global (la más inconsciente de todas que, a su vez, estructura a todas). Se debe tener

14 *Ibid.*, p. 311.

15 *Ibid.*, p. 307.

conciencia, sin embargo, de que como dice el autor, "una sociedad concreta no se reduce nunca a su, o más bien, a sus estructuras (porque tiene muchas en diferentes niveles, y estas diversas estructuras se encuentran, a su vez, al menos parcialmente, estructuradas).[16]

Los "niveles de la realidad" no coinciden en las distintas sociedades, ya que "cada sociedad dispone de niveles estructurados y de otros rebeldes al análisis estructural porque nuestro conocimiento es incompleto o su naturaleza es irreductible", escribe Lévi-Strauss en *Sens et usages du mot structure,* artículo que apareció en el *Compte-rendu du colloque sur le mot structure* reunido por Roger Bastide[17]. No tiene sentido trabajar en uno solo de los niveles estratégicos, pues a su turno se reestructuran y esta reestructuración de todos los niveles solo se puede encontrar estudiando justamente las transformaciones de los distintos modelos construidos en dichos niveles. Al respecto, escribe Jean Viet:

> ... la razón de ser del modelo es en definitiva aclarar los hechos, colocándolos en un conjunto y, por el juego de la organización lógica inherente a la estructura, poder prever los estados anteriores o posteriores, o explicar a través de una serie de transformaciones las formas cercanas. Existe el modelo porque las observaciones empíricas, en su multiplicidad, pueden ser reducidas a un número restringido de propiedades; y toda la utilidad del modelo con respecto a la estructura reside en que puede manejarse.[18]

16 *Ibid.*, p. 357.

17 Claude Lévi-Strauss, "Sens et usages du mot structure", *Compte-rendu du colloque sur le mot structure*, Roger Bastide (comp.), Mouton, La Haya, 1962, p. 144.

18 Jean Viet, *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*, Editorial Amorrortu, B.A., 1973, p. 90.

Al empezar el trabajo, se tropieza primero con los "modelos conscientes", los cuales, aunque se toman en cuenta en tanto que "hechos", no serán sin embargo los modelos definitivos, porque "son los más pobres que existen, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias o de sus usos, sino en perpetuarlos".[19]

En mi trabajo los modelos conscientes han aflorado, además, con un sentido especial y distinto de como afloran en otros tipos de sociedades. En efecto, en aquellas otras comunidades generalmente investigadas hasta ahora por los antropólogos estructuralistas, las estructuras conscientes han surgido de una dialéctica propia de tales sociedades, a partir de sus propias estructuras inconscientes, aunque estén a menudo en contradicción con estas, mientras que en la sociedad rural andina, las estructuras conscientes vienen de afuera, han surgido de una dialéctica cultural distinta y han sido superpuestas a las estructuras conscientes propias ya existentes; así como impuestas a las estructuras inconscientes, lo que hace más complejo el estudio y más difícil la construcción del modelo.

Las estructuras conscientes solo constituyen, por tanto, las "normas" culturales, las cuales pueden proporcionar, como lo constata Jean Viet: "una base para el análisis estructural, pero esta base resulta irrisoria las más de las veces"[20], lo que en efecto me sucedió en las comunidades andinas, especialmente en relación con el nivel mágico-religioso.

De modo que el verdadero objeto del análisis estructural son los modelos "inconscientes" y aquí nos encontramos con otra influencia marcada en este método, la del psicoanálisis. Por esto, en su introducción a la obra del Marcel Mauss –ya citada– escribe Lévi-Strauss que se deben buscar "los itinerarios inconscientes trazados

19 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, id.*, p. 308.

20 Jean Viet, *op. cit.*, p. 87.

de una vez en la estructura innata del espíritu humano y en la historia particular e irreversible de los individuos y de los grupos...".[21]

Aquí me encontraba con un problema, difícil de resolver, según muchos autores críticos del estructuralismo, en cuanto al proceso histórico de la estructura. A menudo se ha visto tal problema como un enfrentamiento entre la antropología y la historia. Así es como lo presenta, por ejemplo, Murdok, quien piensa que dichos procesos son imposibles de establecer en la estructura, por lo cual estima que "ya se realizó el inventario de posibilidades conscientes que Claude Lévi-Strauss asigna como fin a la disciplina; por otra parte, el orden de la estructura no podría implicar una dimensión temporal"[22]. Es curioso que Murdok piense de esta manera, cuando justamente Lévi-Strauss opina y repite a todo lo largo de su obra que el trabajo antropológico está apenas empezando ahora, con el método estructuralista, el único capaz de realizar por el momento un estudio realmente sistemático, que llene la exigencia de un método que se dice científico[23]. Considera además que están en un error aquellos que piensan que la dimensión temporal puede gozar de más prestigio que la dimensión espacial, "como si la diacronía fundara un tipo de inteligibilidad no solo superior al que aporta la sincronía, sino sobre todo de orden más específicamente humano"; según escribe en *La pensée sauvage*[24] y agrega: "El conocimiento histórico, cualquiera sea su valor (que no pensamos discutir) no merece que se les oponga

21 Claude Lévi-Strauss, "Introducción", Marcel Mauss, *op. cit.*, p XXXI.

22 George Murdock, "Changing emphasis in social structure", *Journal of Anthropology*, v. 11, n.º 4, 155, p. 370.

23 Ver al respecto su obra: *Anthropologie structurale*; así como su artículo: "Les limites de la notion de structure en ethnologie", ambos citados.

24 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, París, 1962, p. 339.

a las otras formas de conocimiento como una forma absolutamente privilegiada".[25]

En efecto, no considera el autor que la Historia y la Etnología utilicen métodos opuestos sino complementarios, ya que difieren solo en la manera de organizar un mismo contenido:

> Solo cuando aborden de concierto el estudio de las sociedades contemporáneas, se podrán apreciar plenamente los resultados de su colaboración, y se llegará a la convicción de que, en este caso como en otros, nada puede una sin la otra.[26]

No me he contentado con estudiar las estructuras actuales de las comunidades rurales andinas, sino que también me interesa reconstruir su evolución y me preocupa su destino, ya que los cambios que surgen en ella en la actualidad son generalmente negativos para los miembros. He procurado, por consiguiente, completar el estudio antropológico social con el estudio histórico, a pesar de las grandes dificultades que presenta el segundo, por la vaguedad y confusión de los datos dejados por los españoles con respeto a los primeros tiempos de la Colonia.

En resumen, los pasos seguidos por mí en el trabajo fueron:

1. Una etapa de observación empírica de la realidad;
2. Una etapa de observación sistemática, utilizando el método de la observación directa y constante, a veces participante, a veces semiparticipante; la utilización de informantes principales, así como de una muestra, que he cambiado cuantitativa y cualitativamente según los niveles estratégicos escogidos. Con esta muestra, lo mismo que con los informantes principales, he trabajado siempre con la entrevista totalmente abierta, a fin de

25 *Ibid.*, p 348.

26 Claude Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", *Anthropologie structurale, id.*, p. 33.

recoger la mayor cantidad posible de información libre, es decir, sin encerrarla en un marco de preguntas cerradas.

3. El ordenamiento y clasificación de todos los datos en fichas llevadas minuciosamente, a fin de poder buscar los datos susceptibles o no de conmutación, utilizando las combinaciones posibles, en los distintos niveles escogidos.
4. La diferencia del modelo "consciente" con respecto del modelo "inconsciente" y la estructuración de este último en los distintos niveles seleccionados; habiendo ya reducido las operaciones a aquellas que eran fundamentales, es decir, las que se revelaron constantes.
5. Comparación de las estructuras de distintos niveles, lo cual se reveló muy fructífero, ya que se completaron así y se explicaron unas a otras dichas estructuras, revelando un nuevo nivel, todavía no sospechado: el espacial.
6. Análisis de aquellos elementos que, en las estructuras, permitieron seguir las transformaciones de las mismas; así como su comparación con los datos históricos (en caso de la existencia de estos) y su diferenciación con respecto a modelos conocidos.

Nota:

Los niveles estratégicos trabajados y presentados aquí son los siguientes:

1. El nivel del parentesco (comunicación de mujeres dentro del grupo).
2. El nivel económico (comunicación de bienes y servicios dentro del grupo).
3. El nivel mágico-religioso (comunicación entre la gente del grupo y los seres míticos).
4. El nivel de la concepción del espacio (donde se comunican los niveles anteriores entre sí, estructurándose nuevamente).

He trabajado además con otros niveles:

1. La concepción de la salud y de la enfermedad como comunicación mágica entre (a) humano-naturaleza; b) humano-corriente-humano con poderes mágicos; c) humano-seres míticos.
2. El nivel lingüístico (comunicación de mensajes).
3. La concepción del mundo (comunicación entre todos los niveles).

El estudio de estos tres niveles será presentado en un trabajo posterior, junto con la estructura mágico-religiosa, la cual se explicará entonces más rica y detalladamente.

En cuanto al nivel lingüístico, que se presenta con una dificultad muy particular, se está estudiando aparte, con la ayuda de un equipo de especialistas en lingüística.

PARTE II

REVISIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS

Como en mi trabajo no interesa tanto la estructura en sí como el abordaje de la problemática cultural en Venezuela, el método seguido me obligó a la revisión crítica de algunos conceptos y categorías demasiado utilizados cuando se trata del campesino y ante los cuales había que tomar posición: la misma noción de "campesino", por ejemplo, o el concepto de "tradición", o la teoría del "rural-urbano".

En cuanto a la noción de "cultura" correspondía adoptar, naturalmente, la definición que de ella nos da Lévi-Strauss:

> Llamamos cultura a todo conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la investigación, presenta diferencias significativas en relación con otros (...) Siendo el objeto final de los estudios estructurales las "constantes" de tales diferencias, vemos que la noción de cultura puede corresponder a una realidad objetiva, aunque permanece en función del tipo de estudio que se realiza. En efecto, una misma colección de individuos, con tal que sea objetivamente dada en el tiempo y en el espacio, releva simultáneamente de varios sistemas culturales: universal, continental, nacional, provincial, local, etc.; así como familiar, profesional, confesional, político, etc.[27]

27 Claude Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", *Anthropologie structurale, id.*, p. 322.

En el trabajo práctico, se utiliza dicho término para:

> ... reagrupar un conjunto de diferencias significativas cuya experiencia prueba que sus límites coinciden aproximadamente. Que dicha coincidencia no se dé nunca en forma absoluta, no nos debe prohibir el empleo de la noción de cultura: es fundamental en etnología y posee el mismo valor heurístico que la noción de "aislado" en demografía. Lógicamente, ambas nociones son del mismo tipo.[28]

Así que empecé mi trabajo con la hipótesis de la existencia de una cultura andina, que presenta sus diferencias significativas en relación con otras culturas campesinas del país, añadiéndose que entre todas estas coexisten –con las mismas diferencias– unas constantes tales que permiten encontrar en la Venezuela rural una cultura diferente de la cultura occidental, importada sin cesar por nuestro país desde la época de la Conquista; primero desde Europa, actualmente desde los Estados Unidos. La investigación me iba a demostrar luego si estaba en lo cierto, o si nuestro campesino no se halla efectivamente sino en un estado "popular" e "inferior" de la cultural occidental, a la cual hubiera que adscribir entonces a Venezuela.

En cuanto a la revisión de los otros conceptos, esta había sido ya preocupación mía desde 1967 cuando, bajo la dirección del profesor Sergio Bagú, empezamos –en la Escuela de Historia de la Universidad Central de Caracas– un seminario de postgrado sobre metodología de las Ciencias Sociales. Este iba a terminar en julio de 1968, y en él aparecían constantemente los términos "tradición", "campesinado" y "contínuum *folk*-urbano" en relación con la idea de desarrollo.

28 *Ibid.*

En dicho seminario se discutió la obra de Rostow, las etapas del crecimiento económico, para lo que utiliza el autor el término "sociedad tradicional", haciendo referencia a toda una categoría de sociedades que él considera constituyen la primera "etapa" del crecimiento económico. Los mismos científicos sociales que participaron en dicho seminario mencionaron a menudo "los rasgos típicos de la sociedad tradicional venezolana", y en uno de los trabajos presentados se aceptó la posibilidad de que Venezuela surgiera "de una versión de sociedad tradicional", empleando algunos de los indicadores de Rostow y rechazando otros.[29]

En el capítulo II de su libro, este autor nos da la siguiente definición de sociedad tradicional:

> Es aquella cuya estructura se desarrolla dentro de una serie limitada de funciones de producción basadas en la ciencia, la técnica y una actitud prenewtoniana en relación con el mundo físico. Empleamos en ese caso a Newton como un símbolo de esa fase de la historia en que los hombres llegaron a creer que el mundo exterior estaba sometido a unas pocas leyes conocibles y que, sistemáticamente, era susceptible de una manipulación productiva.[30]

---

29 Por ejemplo, en la tesis de Ferrigni Yoston ("La teoría de Rostow y el proceso de cambio venezolano", *Seminario de postgrado sobre metodología de las Ciencias Sociales*, UCV, Caracas, 1968.), se expresa que: Los indicadores de Rostow aceptados en dicho trabajo fueron: a) economía agrícola con baja productividad; b) alta concentración de propiedad territorial agraria conectada con una "estructura jerárquica social, con un margen relativamente estrecho –aunque existente– para su movilidad vertical"; c) segmentación regional del poder; d) sistema de roles adscritos.

30 Walt Whitman Rostow, *Las etapas del crecimiento económico*, FCE, 4.ª ed., México, 1967, p. 16.

Para tratar de concretar luego esta definición tan vaga, nos da en forma muy confusa algunos indicadores, como los siguientes: a) La causa por la cual una sociedad se encuentra en esta etapa "tradicional" reside en que las técnicas modernas no le son accesibles o en que se aplican irregularmente; b) Para ubicar dicha sociedad histórico-espacialmente, el autor la sitúa en el "pasado remoto" y a la vez "en épocas muy recientes" y "en todas partes del mundo", y para explicarse mejor da algunos ejemplos: las dinastías chinas, las civilizaciones del Mesoriente y el Mediterráneo, la Europa medieval y las "sociedades prenewtonianas que permanecieron intactas"[31]; c) Existiría en ella un cambio incesante producido por fluctuaciones de la extensión y volumen del comercio, de acuerdo con el grado central o con el mantenimiento de los caminos; d) Su población y nivel de vida estarán en aumento o descenso según las cosechas, las incidencias de la guerra y las epidemias. Siendo la agricultura su principal actividad, sale del sistema agrícola una estructura jerárquica social con poca movilidad vertical; e) En su organización social desempeñan un influjo decisivo "el clan y los nexos familiares"; f) Su sistema de valores está ligado al fatalismo "a largo plazo"; h) En cuanto al poderío político, este se concentra en manos de los poseedores de la tierra, de modo que los terratenientes influyen fuertemente sobre el Gobierno.[32]

Rostow piensa que con solo excusarse de agrupar en la categoría de "sociedad tradicional" a sociedades que él mismo juzga "infinitamente variables y mutables" (lo que no se percibe en su modelo), queda dispensado de mayores explicaciones. Permanece todo el tiempo en una abstracción total en cuanto a dichas sociedades, lo mismo en sus definiciones que en sus ejemplos, tan dispersos y poco

31 *Ibid.*, p. 17.

32 Tuve que reordenar las categorías empleadas por Rostow, a causa de la forma desordenada y confusa como aparecen en el texto de este autor.

precisos. En cuanto a lo que se afirma sobre las técnicas modernas aplicadas, escasa e irregularmente, podríamos creer que se trata de sociedades europeas anteriores a la industrialización, o de aquellas a las cuales se ha designado "subdesarrolladas" o "en vías de desarrollo". Sin embargo, afirma también que se sitúan en "en el pasado remoto", cuando asegura que están sujetas a un "cambio incesante" y que a la vez las cinco etapas del desarrollo "deben cumplirse". Por ello resulta inconcebible que tan pocas sociedades y tan recientemente en la historia de la humanidad hayan quemado esas cinco etapas.

Cuando afirma que el clan juega un papel importante en la organización social de esas sociedades, demuestra no estar informado: en efecto, como se sabe, el clan no es solo una unidad social de lazos de parentesco (patrilineal o matrilineal), sino también una unidad política, económica y religiosa, lo cual contradice la descripción económico-política que hace de su tipo de sociedad tradicional, o sea: Gobierno central, economía agrícola, poder en manos de terratenientes, jerarquía social con poca movilidad vertical. Además, el clan no es una categoría universal, mientras que la sociedad tradicional lo sería según su planteamiento. Así que Rostow hace una descripción superficial y confusa de la "sociedad tradicional" que, sin embargo, él considera como la primera etapa del desarrollo de toda sociedad. Llama la atención cómo este punto es despachado por él con solo dos páginas, mientras que las etapas posteriores lo ocupan extensa y detalladamente.

Del mismo modo, el término "tradición" aparece siempre con una vaguedad total en los distintos modelos sociológicos en los cuales se utiliza. Por ejemplo, Germani en su obra, tan empleada por los sociólogos latinoamericanos, titulada *Política y sociedad en una época de transición* nos ofrece un análisis de la etapa de transición en la parte llamada "Sociedad industrial y sociedad tradicional", según el cual dicha etapa sería como un paso "de la sociedad tradicional a la sociedad de masas"; frase esta que constituye además un subtítulo de la obra. De modo que debiera ser para él de suma

importancia definir con precisión estos dos tipos de sociedad. Sin embargo, y a pesar de su voluntad declarada de abarcar el "fenómeno total", basa su definición de tradición en una categoría meramente económica, mientras que basa su definición de desarrollo en una categoría técnica[33]. La exigencia metodológica prohibiría incurrir en estos desniveles comparativos.

Para explicar mejor lo que él entiende por "sociedad tradicional", identifica a esta con la "sociedad de *folk*" de Redfield (p. 71 de su libro), con la "sociedad sagrada" de Tönnies (p. 72-81), con las "culturas primitivas y prealfabetas" y con las "sociedades no históricas" (p. 74). También la identifica con las "culturas locales", con la "sociedad tradicional no histórica" y con la "sociedad preindustrial histórica" (p. 92). Finalmente, asegura que se trata de "sociedades estratificadas o feudales" y de "un tipo liberal" de sociedad (p. 116).

Nos encontramos ante tantas categorías que la confusión se hace mayor. El término "tradición" le sirve para definir la misma tradición, el término "preindustrial" (p. 92) es esencialmente comparativo y supone un desarrollo posterior, el término *folk* no está realmente utilizado en el sentido de Redfield, quien jamás define la tradición como únicamente *folk*, según veremos luego. Al oírlo afirmar que entre las sociedades tradicionales las hay "no históricas" e "históricas", siendo estas últimas preindustriales, deberíamos concluir que las sociedades "preindustriales" no son históricas y que la historia comienza con la llegada o la proximidad de la industrialización. Así que tenemos que sacar del tiempo todas las sociedades, pasadas y actuales, que no reúnan esta condición.

No considero que las sociedades alfabetas formen una secuencia necesariamente lógica con las sociedades no alfabetas, de modo que me parece absurdo el término "sociedades prealfabetas". Tampoco considero que la existencia del alfabeto sea criterio

33 Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición*, Editorial Paidós, B. A., pp. 69-70.

efectivo de la historicidad. Confunde la "sociedad primitiva", término igualmente abstracto, con "sociedad primitiva" –término igualmente abstracto– y con "pequeña comunidad local", cuando esto último alude a una manifestación patente.

Dice haber construido su "modelo industrial" sobre la base del "modelo de desarrollo histórico occidental", pero no dice qué modelo le ha servido para la construcción de un modelo de tradición[34]. En realidad, lo que hace es una simple inversión de las actitudes y valores que sustentan el modelo industrial, lo cual constituye una maniobra bastante arbitraria.

El "cambio" apareció, según él, a partir del proceso de industrialización; es decir, muy recientemente en la historia de la humanidad, ya que "durante milenios, las sociedades permanecieron inalterables a través del sucederse de las generaciones"[35]. ¿Cómo se explica entonces que el "cambio" haya aparecido repentinamente en la humanidad? ¿Por mutación? ¿Podemos considerar que la "homogeneidad" sea realmente una característica primitiva de la "sociedad tradicional" o "sagrada", como él afirma[36], y que no existe en la cultura de masa?

Asocia las "actitudes racionales" con "la sociedad secular o desarrollada", e invirtiendo la categoría, atribuye "las actitudes irracionales" y "el pensamiento mágico" a la sociedad sagrada o tradicional"[37]. Sin embargo, sabemos que el pensamiento mágico también existe en la sociedad "desarrollada" y sabemos también, ahora, que la utilización indiscriminada que de la tecnología ha hecho la sociedad industrial –si bien se pudiera tal vez llamar racional, en cuanto a una producción– es irracional a largo plazo, ya que

34 *Ibid.*, 81.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, p. 72.

ha contaminado la tierra y provoca en muchas partes el desempleo y, por consiguiente, la devastación; como en el caso de la aplicación indiscriminada de la automatización en las partes más "desarrolladas" de nuestro país. De modo que para cobrar conciencia del relativismo que implica el uso de este término debemos preguntarnos: racional, ¿en función de qué y de quién? Todas las polaridades utilizadas por Germani nos quieren mostrar a la gente de la sociedad industrial como muy consciente y libre, cuando en realidad aquella transforma a su población en perpetuos esclavos del consumo.

Si tomamos una por una todas las categorías de Germani, descubrimos que son vagas y confusas, lo cual nos permite concluir que la suya es una sociología de la ambigüedad.[38]

El autor más coherente, en relación con el análisis de la "tradición", es sin duda Redfield, quien se inscribe francamente en una línea de autores que construyeron tipos ideales: Maine, Fustel de Coulanges, Morgan, Tönnies, Durkheim, Park, Wirth, Odum, etc. Este último había definido la "sociedad de *folk*" o rural, como "natural", en contraste con "la civilización" que sería "técnica", idea que tuvo repercusión en tantos modelos sociológicos. En relación con el modelo, dice Redfield que "el concepto no se probará tanto para ver dónde encaja, sino para ver dónde no encaja"[39]. Este autor piensa que en cada pequeña comunidad aislada hay civilización y, así mismo, que en cada ciudad existe la sociedad de *folk*. Por esto, en su obra *Peasant society and culture*, parte de un análisis anteriormente hecho por él de la "pequeña comunidad", para pasar al del "campesinado" y al de la "tradición". Nos dice que con los estudios de aldeas

38 Trato detalladamente esta discusión en una tesis mía todavía no publicada: "Tradición y transición (Crítica metodológica)", escrita en ocasión del seminario dirigido en 1967- 1968 por el profesor Sergio Bagú, sobre metodología de las Ciencias Sociales en la UCV, Caracas.

39 Robert Redfield, *The little community*, 2.ª ed., The Univ. of Chicago Press, 1961, p. 144.

latinoamericanas, hechos por antropólogos norteamericanos, encontramos que el ordenamiento de las sociedades en especímenes separados y equivalentes no era adecuado, de modo que "casi con un sentimiento de indignación, ya que no servía su modelo conceptual abstracto, aceptaron sus nuevas responsabilidades y empezaron a ordenar nuevamente el tipo de material ofrecido por América Latina".[40]

La agrupación resultante se hizo no solo con las "áreas de culturas aborígenes", sino con el punto típico que ocupaban dentro de las "civilizaciones" de las cuales dichas culturas eran componentes. No se ignoraron las diferencias regionales, por ejemplo entre Brasil y México, pero se enfatizaron los rasgos comunes entre ciertas comunidades rurales de ambos países. Una de las clasificaciones más utilizadas reconoce los tipos siguientes:

- Los indios primitivos
- Los indios "modernos"
- El tipo campesino
- El tipo urbano

En esta clasificación se colocó, en la misma categoría, a los agricultores de Brasil, Perú, Haití, México y Puerto Rico, países más estudiados por los norteamericanos. Wagley y Harris los unieron a todos en una categoría llamada por ellos "pueblos campesinos típicos" por considerar que en una cultura prevalecen patrones europeos arcaicos y también "porque son hombres rústicos que se consideran a sí mismos príncipes de una vida nacional"[41]. En cuanto a Gillin, estudia la transformación de la "cultura" en "cultura criolla", es decir, una "dimensión civilizada supranacional de la vida

40 Robert Redfield, *Peasant society and culture*, The Univ. of Chicago Press, 1961, p. 15.

41 Charles Wagley, Marvin Harris, "A typology of latin-american subcultures", *American anthropologist*, LVII, Parte I, junio, 1955, p. 428.

latina"[42]. Otros autores también se han preocupado por establecer tipologías de culturas latinoamericanas, en las cuales los campesinos formas subcategorías o subniveles, por ejemplo: Foster y Wolf[43]; y para Firth la palabra "campesino" se refiere a cualquier sociedad de pequeños productores que abastecen[44], clasificación que incluye a los indios hopi, los pescadores malayos y hasta recolectores y cazadores como los sioux. En cuanto a Redfield, él excluye a estos últimos y busca también una definición:

> Llamaré campesino a quienes tienen por lo menos esto en común: la agricultura es para ellos un medio de vida, no una fuente de beneficios. Podríamos agregar que aquellos agricultores que utilizan la agricultura como una fuente de ingresos y como negocio, que consideran que la tierra es un capital, no son campesinos sino *farmers* ["granjeros"] (...) A partir de esto vemos al campesino como un hombre que tiene control efectivo sobre un pedazo de tierra, al cual es atado por lazos de tradición y sentimiento (...) la tierra y él son partes de una misma cosa, un viejo cuerpo de relaciones establecidas.[45]

Sin embargo, el autor aclara que esto no significa que el campesino deba poseer la tierra, o que por otra parte no pueda ejercer alguna forma especial de tenencia o de relación institucionalizada

42 Jhon Moche, Gillin, *A peruvian coastal community*, Smithsonian Institute of Social Anthropology, n.º 3, Washintong D.C., 1945; "Modern Latin American Culture", *Social Forces*, XXV, n.º 3, 1947, pp. 243-248.

43 Eric Wolf, *Peasants*, Englewood Cliffs, N. J., 1966.

44 Raymond Firth, *Elements of social organization*, Watts & Co., London, 1951.

45 R. Redfield, *Peasant society and culture*, *id.*, pp. 18-19.

con la nobleza o con el habitante de la ciudad. Una comunidad de campesinos puede también incluir, según él, a terratenientes y colonos "si ellos tienen algún control de la tierra que les permita llevar una vida común y tradicional, en la que el trabajo de la tierra entre íntimamente, aunque no en tanto que negocio"[46]. De modo que está de acuerdo con el concepto de Wolf, quien considera a los campesinos como "agricultores productores que llevan un tipo de vida en la tierra que ellos mismos controlan" y le añade el énfasis puesto por Sjöberg en la relación del campesino con una élite burguesa urbana.

Así también los vio Kroeber: "Los campesinos son definitivamente de vida rural en relación con las ciudades-mercados; forman un segmento de clase de una población mayor que contiene habitualmente centros urbanos y, a veces, capitales metropolitanas. Constituyen partes de cultura".[47]

Kroeber, como Redfield, incluye en dicho término a los campesinos de la India, de China, del Japón y del mundo musulmán; a este último le parece que "las relaciones de *status* entre el campesino y la élite por encima de él son importantes, persistentes y similares en muchas partes del mundo"[48]. Esos campesinos controlan y cultivan la tierra para su propia subsistencia y como parte de su forma tradicional de vida, reciben influencias de la burguesía o de la gente "cuya forma de vida es como la suya, aunque más civilizada". De modo que el campesino viene a ser "la dimensión rural de la vida civilizada común", lo que está de acuerdo, como veremos, con el concepto de tradición de Redfield. Él supone que en América Latina, lo mismo que en la historia de Europa y Asia, aparecen las mismas diferencias entre los pueblos rurales más completamente campesinos

46 *Ibid.*, p. 19.

47 Alfred Kroeber, *Anthropology*, N.Y., Harcourt, Brace & Co., 1948, p. 284.

48 R. Redfield, *Peasant society and culture, id.*, p. 20.

y aquellos que tienen relaciones culturales incompletas con su élite, como por ejemplo, el pueblo campesino de Tepoztlán y los indios de las altas tierras del oeste de Guatemala.

Ahora bien, Redfield se hace la siguiente pregunta: ¿Cómo se estudiará el organismo mayor del cual forma parte el campesinado? Responde que esto se puede hacer "dentro de los sistemas de ideas y propósitos tradicionales"[49]. Considera a la comunidad campesina como un sistema de relaciones sociales, como lo que él llama, en el sentido de la antropología cultural norteamericana, "una estructura social"; por lo que piensa que no se debe describir a la aldea campesina sola, sino el sistema más amplio y completo del cual forma parte, a saber, la sociedad feudal, o el complejo regional, o el Estado nacional. Reconoce la influencia que en este sentido ejercieron sobre él, por una parte, Steward con su estudio de Puerto Rico –cuyo modelo dice Redfield que se puede emplear lo mismo en Dinamarca que en Nueva Zelanda– y por otra, Barnes[50], quien encontró que no solo se debía estudiar lo que sucedía dentro de la "parroquia" (trabajó sobre una parroquia rural noruega), sino que se debían seguir las relaciones sociales de esos noruegos rurales fuera de su comunidad local. Había en dicha comunidad "sistemas de relaciones" que la conectaban con otras comunidades, así como con la nación noruega e incluso con los sistemas industriales más amplios de dicha nación. La separación entre la vida local y la vida nacional había sido colmada por la educación y "la plena articulación de las instituciones locales y nacionales".

49 *Ibid.*

50 John Barnes, "Class and committees in a Norwegian island parish", *Human relations*, VII, n.º 1, 1954, pp. 39-58.

Otra autora, quien también influyó en Redfield, fue Ruth Benzel[51]. Ella, al estudiar una comunidad india del oeste de Guatemala, encontró que el lazo entre la vida local y la vida nacional lo establecían funcionarios enviados desde la ciudad; mientras que en la antigua comunidad china campesina, nos dice Redfield, ese lazo estaba dado por una relación entre el yamen[52] del poder imperial y los aldeanos, por el comercio que hacen los mandarines.

Otro aporte de Barnes a Redfield es la concepción de que "el mercado, de algún modo, empuja las relaciones sociales compactas de las sociedades primitivas autosuficientes hacia afuera, hacia los campos de actividad económica siempre más independientes del resto de la vida local. El mundo local tradicional y moral, así como el mundo más amplio e impersonal del mercado, son en principio distintos y opuestos, como lo han enfatizado Weber y otros. En la sociedad de campesinos, sin embargo, ambos mundos se mantienen en cierto equilibrio"[53]. Por esta razón considera este autor que la comunidad campesina juega un papel intermedio, si uno considera toda la serie de sociedades en las cuales va aumentando progresivamente la separación del mundo del mercado. Está de acuerdo con los tres "campos sociales" de Marnes, a saber: a) la jerarquía de los grupos basados en la unidad territorial; b) los campos económicos más o menos independientes de la actividad local; y c) la red de relaciones a escala regional o nacional, que según él se encuentran no solo en las sociedades campesinas, sino también en las sociedades primitivas, lo mismo que en estados industriales modernos.[54] De modo que considera que los aldeanos, si bien rigen ellos mismos

51 Ruth Benzel, "Chichicastenango, a guatemalan village", American ethnology society", XXII, N.Y., 1952.

52 *Yamen*: oficina o residencia de un oficial del Imperio chino (N. del E.).

53 R. Redfield, *Peas ant society and culture, id.*, p. 28.

54 *Ibid.*, p. 34.

sus asuntos locales, tienen relaciones con su elite cuando van a la ciudad, o cuando viene a ellos la elite o los funcionarios oficiales. A menudo –dice– es el maestro de escuela el único representante que les llega del mundo exterior, pero es suficiente para crear el lazo entre ambos mundos. Otras veces, es en la misma aldea que hay una *inteligentzia* cuya vida se desenvuelve en parte –por lo menos mentalmente– en círculos más urbanos, y que mira al campesino desde arriba[55]; de modo que según él, se cumple así "la totalidad", el lazo que une dicha comunidad campesina a su "élite más culta".

Esta concepción del campesino de Redfield está totalmente relacionada con su concepto de tradición. En efecto, y ya que la cultura de una comunidad de campesinos no es otra cosa que "una dimensión de la civilización a la cual pertenece", el autor nos dice que solo existe una sola "tradición", en la cual se pueden distinguir dos niveles: el de la "gran tradición" y el de la "pequeña tradición". Nos advierte que dichos términos incluyen los de "alta y baja cultura", de "cultura clásica y cultura popular", "tradición aprendida y tradición popular", "cultura jerárquica y cultura profana", pues "en una civilización hay una gran tradición de unos pocos que son reflexivos, y una pequeña tradición irreflexiva"[56]. La gran tradición se cultiva en las escuelas o en los templos, la pequeña tradición trabaja sola y se conserva a sí misma en la vida de los iletrados; una se cultiva conscientemente, la otra no se somete a refinamientos. Sin embargo, ambas son interdependientes y se afectan una a la otra, de modo que existe un contínuum entre ellas.

Al autor le parece muy probable que el desarrollo de la civilización americana aborigen siguiera las mismas fases que las civilizaciones del Viejo Mundo: separación de la cultura en tradición de la jerarquía y tradición del bajo pueblo, aparición de una elite con

55 *Ibid.*, p. 38.

56 *Ibid.*, p. 42.

poder secular y sagrado, cultivadores de especializados en la vida intelectual, conversión de las tribus en campesinado, etc. Todo esto llevará a Redfield a considerar que la civilización se puede concebir como "una interacción persistente y característica"[57], pero también cambiante, entre la pequeña tradición y la gran tradición; y lo más importante para él: "El aprendizaje de la gran tradición es una consecuencia de la pequeña tradición y se constituye en modelo para ella". Ambas dimensiones dependen cada una de la otra, tanto los que se encuentran en los grados más bajos como en los más altos reconocen la relación de "alto" y "bajo"[58]. Concluirá que las relaciones entre ambas tradiciones constituyen "la estructura social de la cultura", que es lo mismo que "la estructura de la tradición". Desde este punto de vista, una civilización es una organización de especialistas, de tipos de ocupantes de roles en relaciones características unos y otros, con funciones características que conciernen a la transmisión de la tradición.

De modo que Redfield considera que todos los elementos de una cultura –identificada con la tradición de un pueblo– forman entre sí "un contínuum, una red de relaciones nunca interrumpida y sin límites precisos en ninguna parte". Las características de sus "tipos duros" (la sociedad de *folk*, por ejemplo), se consiguen en distintos grados de cantidad y de intensidad en la realidad, tanto en la comunidad rural como en la urbana, habiendo toda una serie de etapas transicionales, desde la comunidad campesina más primitiva, hasta la gran metrópoli.

Estoy de acuerdo con Redfield en que la "tradición" no es una característica de un cierto tipo de sociedad (llamado por ciertos sociólogos la "sociedad tradicional"), sino que existe en toda sociedad: ¿acaso no sabemos que los países considerados como más

57 *Ibid.*, p. 50.

58 *Ibid.*

"desarrollados" tienen su tradición también? Inglaterra sería uno de los ejemplos más famosos en este sentido. ¿Y no tiene la ciencia misma, igualmente, una tradición tan defendida por los científicos?

Sin embargo, donde difiero totalmente de Redfield es en su análisis de tal tradición entendida como dos dimensiones de una misma civilización, con influencia de una sobre la otra. Ese es el problema de modelos construidos sobre la base de casos particulares, que se aplican luego a todo lo demás. Hemos visto cómo los autores que han influido a Redfield, especialmente Barnes, han establecido el suyo sobre comunidades campesinas europeas por ellos abordadas. Para el estudio de una "parroquia" noruega, en el caso de Barnes, se adoptará la misma óptica que para el realizado sobre comunidades latinoamericanas: Bezel en Guatemala, Steward en Puerto Rico, Gillin en la costa peruana, etc.

Juzgué necesario revisar este concepto de contínuum *folk*-urbano de Redfield, en relación con sus conceptos de cultura y de tradición, pues este es más coherente que los demás autores, ya que estos criterios se encuentran explícitos o implícitos en todos los programas de desarrollo. Para concebir, en efecto, tal desarrollo, hay que suponer toda una graduación formando el contínuum rural-urbano; solo así se podría llegar a aplicar a cualquiera de estas instancias un programa que lo haga evolucionar a la siguiente.

Pienso que el problema de Redfield, así como el de los demás antropólogos o sociólogos que han enfocado de este modo el tema, es que no solo se aferran a modelos preconcebidos que les permiten descubrir solamente lo que "quieren" o están predispuestos a descubrir, sino que, además, solo se fijan en datos superficiales, que pasan a constituir para ellos los verdaderos hechos sociales: el maestro de escuela rural puede ser el instrumento del contínuum y este último, además, se descubre en las relaciones que los campesinos tienen con "su" elite cuando van a la ciudad; o cuando dicha elite, representada por los funcionarios oficiales, por ejemplo, vienen a su aldea.

El autor está persuadido de haber demostrado que en el mundo entero –incluyendo América Latina– existe tal contínuum

rural-urbano y que los campesinos no representan en él sino "la dimensión rural de una misma civilización". Este tipo de análisis se contenta con la simple apariencia del dato.

En cuanto a la noción de "tradición", decidí reintegrarla dentro de la noción estructuralista de "cultura" y verla –en el caso concreto por mí estudiado– no como la dimensión rural, o "popular", de una gran tradición a nivel nacional, sino como una "cultura" diferenciada en los Andes de Venezuela. Esto me llevaba lógicamente a considerar la hipótesis de una "ruptura" entre dicha cultura –propia de los Andes– y aquella otra cultura propagada a nivel nacional e importada desde afuera. En ningún caso esto representaría un contínuum rural-urbano.

Así mismo me encontré con la necesidad, en el curso del trabajo, de buscar para nuestro campesino una definición acorde con la metodología seguida, y que me permitiera además aprehender a este, no solo en relación con el medio rural, sino en el ambiente urbano hacia donde emigra cada día más. Mi estudio no podía ser menos exigente con este hecho, sobre todo porque considero que constituyen algo perjudicial, para la gente del campo, las circunstancias en las cuales se produce este fenómeno de emigración, a pesar de las conclusiones de aquellos científicos sociales latinoamericanos quienes –reunidos en Mérida para una convención acerca de los "movimientos espaciales"– llegaron a la conclusión de que con la migración rural-urbana, estaba en formación la clase proletaria de América Latina (incluida Venezuela); lo que significa también el desarrollo de una conciencia de clase.[59]

Es absurdo pretender esto cuando sabemos que el alto nivel tecnológico que se pretende aplicar a nuestra producción industrial y que se ha aplicado en un renglón tan importante como es nuestro

59 Conclusiones del Seminario "Movimientos sociales y transformaciones de la estructura espacial", coordinado por Clasco, Cendes y ULA, Mérida, 1975.

petróleo, no requiere prácticamente mano de obra hoy y que la construcción y los servicios –donde más trabajan los migrados– no son suficientes para absorber dicha mano de obra sino parcialmente, de modo que nuestro campesino está más bien destinado a transformarse en *lumpenproletariat* que en proletario, en las condiciones actuales concretas de su migración a la ciudad.

Busqué las dimensiones que, para el campesino, se utilizan en el país a nivel oficial, y encontré por ejemplo que para la Ley de Remisión, Reconversión y Consolidación de la Deuda de los Productores Agropecuarios –aparecida en Gaceta Oficial de la República el 2 de julio de 1974[60]– y a fines de dicha ley, "se considera productor campesino" a quien obtenga como producto anual de su actividad agrícola un ingreso bruto no mayor de setenta mil bolívares (Bs. 70.000)[61]. Esta definición solo supone a un campesino propietario y se basa solo en una categoría económica para definirlo: su ingreso anual. Además, para nuestro caso, dicha definición está viciada pues involucra un máximo de ingreso; monto bien optimista, ya que durante mis cuatro años de investigación en los Andes nunca he comprobado que un campesino –incluso propietario– poseyera. Ahora bien, según los estatutos de la Liga Agraria en nuestro país

> ... podrán pertenecer a ella todas las personas que ejerzan la ocupación de trabajadores rurales y similares al servicio de propietarios de haciendas, empresas agrícolas, hatos o vaqueras, o bien como trabajadores independientes cuya actividad sea predominantemente agrícola, que hayan firmado el Acta y documentación

60 Gaceta Oficial del 2-7-1974.

61 Según el año de la primera publicación del presente libro la cantidad aquí referida equivaldría a setenta bolívares actuales, o Bsf. 70,00. (N. del E.).

legal constitutiva y hayan sido aprobados como miembros de la Organización.[62]

Dicha definición se basa, por lo menos, sobre la categoría "trabajo", que es más universal que la de "ingreso" o de "propiedad"; incluye así al trabajador agrícola y no solo al campesino-propietario –como la anterior– pero sigue siendo incompleta.

Veamos ahora lo que dice al respecto el *ABC del campesino (conoce tus nuevos derechos)* –publicado por el IAN en 1974– en relación con la *Ley del Trabajo* del 31 de diciembre de 1973. Bajo la letra B encontramos: "Si trabajas la tierra o cuidas animales como caballos, chivos, cochinos, gallinas, vacas, etc., eres un trabajador rural; pero si en ese mismo fundo tú trabajas en la oficina, entonces no eres un trabajador rural". Bajo la letra C: "Como trabajador rural tú puedes ser permanente, temporero u ocasional. Eres un trabajador permanente si has trabajado en un fundo por lo menos seis meses seguidos para un solo patrono. Eres un trabajador temporero cuando en una época del año te contratan para recoger la cosecha, limpiar el campo o cualquier otra faena. Eres un trabajador ocasional cuando el patrono, en uno de los meses del año, te da un trabajo para que lo hagas".

De modo que aquí queda definido el campesino en tanto que "trabajador rural", quien trabaja la tierra o cuida animales para un patrono, lo que constituye la situación más corriente en Venezuela. En los Andes, sin embargo, encontramos:

I. Campesinos con tierra propia, la cual consiste generalmente en un "lote" pequeño, que raramente llega a cuatro hectáreas, por lo menos en Mérida y Trujillo. Este lote no es propiedad privada individual sino, a menudo, una herencia de varios hermanos o de una familia extendida.

62 *Estatutos de la Liga Agraria*.

II. Campesinos con tierra "en renta", la cual pagan generalmente al hacendado partiendo con él la cosecha "a medias" o "al tercio". También se puede dar el caso de que esta tierra en renta pertenezca a pequeños propietarios del grupo I, y su usufructo se lleve a cabo "a medias" o "al tercio", o simplemente en calidad de préstamo.

En estos grupos conseguimos:

a. Aquellos cuya actividad es el trabajo personal de su tierra, cuya producción sirve solo para el consumo familiar y, en caso de obtener un pequeño plusproducto, lo venden en el mercado local o lo intercambian.
b. Aquellos que en parte trabajan dicha tierra y en parte se alquilan como mano de obra, según la época y según la demanda, en haciendas (más raro cada día), en la construcción, en servicios y en fábricas; sea en la misma comunidad, sea fuera de ella.
c. Aquellos que abandonan el trabajo de la tierra a su mujer e hijos y se dedican a otra actividad para "completar".
d. Aquellos que no pudiendo satisfacer sus necesidades recientemente creadas mediante la producción de su terreno, ni con la venta de su fuerza de trabajo, a causa de la dificultad para encontrar fuentes de empleo en la zona, se arriesgan a emigrar a la ciudad con la ilusión de mejorar.

III. Campesinos sin tierra quienes, por lo general, la estuvieron trabajando "en renta" y el hacendado decidió vender e irse a ejercer una profesión libre en la ciudad, entre otras razones. Este grupo se puede dividir en:

a. Aquellos que, en estas condiciones, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo dentro de los casos mencionados en el grupo "II.B.", y que por no haber mercado suficiente en la zona para su fuerza de trabajo, permanecen en situación de subempleo.
b. Aquellos que, dadas estas condiciones precarias, deciden más bien irse a la ciudad, en busca de una mejor situación. Entre los migrantes, podemos distinguir:

1. Aquellos que teniendo todavía en su comunidad de origen alguna tierra en sucesión, se olvidan de ella, y habiendo conseguido trabajo en la ciudad, prefieren vivir allí de sus nuevos ingresos.
2. Aquellos que, a pesar de no conseguir trabajo o estar subempleados en la ciudad, deciden quedarse de todos modos, con la ilusión de mejorar su suerte más tarde y quienes para sostenerse, mientras tanto, reclaman a su familia el pedazo de tierra que les corresponde en la comunidad rural y lo venden; sea a la misma familia, sea a otra, sea a algún comprador de clase media o a una empresa de construcción. Con este dinero compran un rancho y si todavía les queda "algo", subsisten con esto durante cierto tiempo.
3. Aquellos que, aunque no tienen en la comunidad rural tierra alguna que vender para poder sobrevivir en la ciudad, permanecen sin embargo en esta aún sin haber conseguido trabajo.
4. Aquellos que, habiendo o no conseguido trabajo, no logran adaptarse a la ciudad y al cabo de unos meses, un año o dos, regresan a su comunidad rural de origen en la cual se reintegran a uno de los grupos ya mencionados en los grupos I y III.

Los he llamado a todos "campesinos", porque quiero contemplar en mi trabajo toda la realidad campesina y considero que en Venezuela esta realidad incluye a la gente sin tierra o a la que migra a la ciudad; pero no quiero utilizar exclusivamente la categoría económica para definirlos, porque evidentemente es difícil que así se los pueda englobar a todos. He preferido el punto de vista de la cultura, categoría que dentro de los estudios antropológicos ofrece mucho más amplitud, no descarta el aspecto económico y me permite cubrir todos los casos con una sola definición.

Llamo por consiguiente "campesinos" a aquellos hombres que:

a. Viven en una comunidad rural y poseen –individualmente o entre varios– un pedazo de tierra que trabajan con sus manos y cuya producción solo alcanza para el auto abastecimiento de la

familia y quizás también para colocar una parte en el mercado del pueblo más cercano o vender a algún intermediario.

b. Viven en una comunidad rural, pero no poseen tierra, trabajan en la tierra de otros, vendiendo así su fuerza de trabajo en la agricultura.

c. Siguen viviendo en su comunidad rural y han trabajado alguna vez la tierra con sus manos –sea su tierra o la de otros–, pero se encuentran actualmente en la necesidad de vender su fuerza de trabajo en otras actividades tales como: construcción, servicios, industria; sea dentro de su propia comunidad o fuera de ella.

d. Dejaron su comunidad rural y migraron a la ciudad en busca de otras fuentes de trabajo.

Los caracteriza a todos una misma concepción del mundo, una misma "cultura", que constituye un conjunto diferenciado dentro de la realidad cultural más amplia que es Venezuela. Es esta concepción del mundo, esta realidad cultural, la que he investigado.[63]

63 A los integrantes de las comunidades rurales estudiadas por mí en los Andes, no les gusta el término "campesino". Ellos lo juzgan como un término lleno de menosprecio, según han podido siempre observar en la actitud de la "gente de ciudad" cuando lo usan. Incluso cuando se les "aplica" un programa de desarrollo comunal sienten perfectamente que esto implica, para ellos, una consideración de inferioridad. Prefieren por consiguiente designarse a sí mismos con el término de "agricultores".

PARTE III

PRESENTACIÓN DE LA COMUNIDAD LA PEDREGOSA

La comunidad La Pedregosa está situada en los Andes venezolanos, al noroeste de la ciudad de Mérida, en un valle estrecho que mide seis kilómetros de largo, por unos 800 metros, promedio, de ancho. Pertenece a una entidad municipal que hasta hace poco se llamaba La Punta, por la forma que coge la meseta de Mérida en este lugar, y cuya población cabecera era conocida y lo es todavía como La Parroquia.

El referido municipio fue agregado a la zona metropolitana de la ciudad de Mérida el 25 de noviembre de 1974, por la Asamblea Legislativa del estado, conservando sus límites de acuerdo a la Ley de División Territorial del 7 de enero de 1904. En aquella fecha, 25 de noviembre de 1974, se le cambió el nombre por el de Municipio Juan Rodríguez Suárez, invocando el nombre del fundador de la ciudad de Mérida, la cual fue instalada por él en Lagunillas, de donde la va a mudar más tarde el capitán Juan Maldonado hacia su sitio actual. El nombre de dicha población cabecera fue sustituido por Santiago de la Punta, antigua designación que aparece en las crónicas referentes a este pueblecito, que también era llamado a veces la "ranchería vieja".

La transformación de este municipio rural en municipio urbano se debe, sin duda, a la poca disponibilidad de terrenos en Mérida, ciudad de crecimiento tan emergente que se ha visto obligada a la vertiginosa incorporación de nuevas áreas, lo cual se lleva a cabo "sin ninguna clara política de desarrollo, salvo la motivación de

intereses particulares", como apunta el sociólogo José Ernesto Torres.[64]

Población del área metropolitana de Mérida según los censos de 1936, 1941, 1950, 1961 y 1971:

POBLACIÓN

Áreas/ Municipios	**1936**	**1941**	**1950**	**1961**	**1971**
Arias	4.010	4.314	6.506	6.960	7.080
Llano	7.031	8.919	12.043	26.122	43.675
Milla	5.172	6.253	8.257	11.284	20.003
Sagrario	5.651	7.245	8.646	10.264	10.679
Área Metropolitana Total	21.864	26.531	35.452	54.630	81.455

CRECIMIENTO INTERCENSAL

Áreas / Municipios	**1936-1941**	**1941-1950**	**1950-1961**	**1961-1971**
Arias	7.58	50.81	6.98	1.72
Llano	24.01	38.12	116.91	67.20
Milla	20.90	32.05	36.66	77.27
Sagrario	28.21	19.34	18.71	4.04
Área Metropolitana Total	21.35	33.62	54.10	49.10

El crecimiento de la ciudad de Mérida a partir de los años cincuenta –como dice Torres en 1974– se ha visto favorecido "por el enorme influjo del gasto público que se canaliza de manera muy determinante a través de los fondos necesarios para atender la creciente demanda de una universidad cuya matrícula estudiantil se

64 José Ernesto Torres, *Características socioeconómicas de una comunidad en proceso de urbanización: el caso de La Pedregosa*, XXIV Convocatoria de Asovac, Maracaibo, 1974, p. 11.

incrementa en una forma explosiva"[65]. Este crecimiento ha repercutido en La Pedregosa, y tal puede observarse en el cuadro siguiente:

CRECIMIENTO DEL NÚMERO DE VIVIENDAS Y DE LA POBLACIÓN DE LA PEDREGOSA, DE 1950 A 1973

Años	**Núm. de viviendas**	**Población**
1950 (Censo oficial)	100	566
1961 (Censo oficial)	160	901
1972 (Censo realizado por mí)	220	1.299
1973 (Censo hecho por Torres)	246	1.456

CRECIMIENTO INTERCENSAL

PERÍODOS	**VIVIENDAS**		**POBLACIÓN**	
	Absoluto	**Relativo**	**Absoluto**	**Relativo**
1950-1961	60	60.00%	335	59.18%
1916-1973	80	53.75%	555	61.59%

Acerca de tal crecimiento comenta Torres:

> Es evidente, no obstante, que la simple demanda de terrenos para satisfacer el crecimiento de la ciudad, acorralada por una oferta mantenida artificialmente escuálida por la acción especulativa, no habría bastado para estimular el crecimiento de La Pedregosa, si esta no reuniese las características escénicas y de accesibilidad que la hacían propicia para ello. Un servicio muy importante, como el de las cloacas, que aún no ha sido establecido, se habría constituido en un factor limitante de no poseer los suelos

65 José E. Torres, *op. cit.*, p. 9.

> las cualidades de percolación que permiten recurrir al sistema de sépticos-sumideros como apropiado sustituto.[66]

En la encuesta censal realizada por mí en 1972 discriminé la población, según edad y sexo, del modo siguiente:

Clases de edad	Masculino	Femenino	Total
0-5	148	106	254
6-10	103	100	203
11-15	70	71	141
16-20	53	70	123
21-25	34	48	82
26-30	45	42	87
31-35	26	19	45
36-40	42	29	71
41-45	12	19	31
46-50	26	25	51
51-55	18	13	31
56-60	35	23	58
61-65	7	6	13
66-70	10	7	17
71-75	3	7	10
75-80	3	1	4
81 y +	3	5	8

Como mi estudio consideró solamente la comunidad de campesinos, retiré de este número total de 1.229 habitantes a las personas de clase media recién ingresadas a La Pedregosa, lo que dio un total de 1.125 campesinos, entre los cuales conté 626 adultos (55.6%) y 499 niños (44.4%). A dicha población correspondió un total de 182

66 *Ibid.*, p. 11.

casas tradicionales y 26 quintas, cifras que fueron discriminadas por Torres en 1973, es decir, un año después, del modo siguiente.[67]

Tipo de vivienda	**Total**	
	Absoluto	**Relativo**
Casa tradicional	171	69.51
Quinta	26	10.57
Rancho	43	17.48
Otras (cabañas turísticas)	6	2.44
Total	246	100

Para disfrutar del servicio de luz, muchos bajaron de las lomas hacia la vía, engranzonada desde finales de la década de los cuarenta y asfaltada desde 1967. En cuanto al servicio de agua, que obtienen a través de un acueducto propio de La Pedregosa, es muy deficiente por el calibre de los tubos que van del tubo madre a las casas campesinas no situadas sobre la vía. De modo que hay quejas constantes y se comenta que "era mejor cuando no habían metido el agua en tubos". A La Pedregosa, en efecto, nunca le ha faltado el agua ya que corren por esta zona, de norte a sur, dos ríos caudalosos, además de numerosas acequias, de curso natural, desviadas o construidas por los mismos habitantes de la comunidad. La costumbre de utilizar la acequia –cada casa tiene una en su proximidad– no ha desaparecido, aun en el caso de las viviendas con buen servicio de agua.

Esta abundancia natural del líquido, a la cual la gente está acostumbrada, hizo que se rehusaran todos a pagar el servicio de agua al Instituto Nacional de Obras Sanitarias (INOS) cuando se construyó el acueducto, de modo que el cuidado del mismo, así como el recaudo del dinero para el servicio, fueron dejados en manos de una Junta Comunal, cuyos miembros han sido cambiados varias veces.

Hoy todavía el servicio de agua es pagado por las quintas y por "los que quieren pagar". Como no hay medidores, costaba dicho

67 *Ibid.*, p. 15.

servicio dos bolívares hasta el año 1973 y pasó a cuatro bolívares en 1975 y 1972, aunque cambió la dirección del flujo migratorio, como veremos en el cuadro que sigue.

MIGRACIÓN
(CENSO REALIZADO POR MÍ EN 1972 EN LA PEDREGOSA)

Lugar	**Adultos migrados**	**% de migración**
Caracas	175	54.6%
Mérida	88	27.5%
Maracaibo	30	9.3%
Ejido	6	1.8%
Maracay	5	1.5%
El Vigía	4	1.2%
Valencia	3	0.9%
Barquisimeto	2	0.6%
Chiguará	2	0.3%
Lagunillas	1	0.3%
Valera	1	0.3%
Barinitas	1	0.3%
Barinas	1	0.3%
"El Llano"	1	0.3%
Total	320	100%

Como podemos observar, los tres sitios principales hacia los cuales se dirige el flujo son Caracas, Mérida y Maracaibo en orden de importancia; y si consideramos que los que emigraron a Maracaibo lo hicieron antes de 1960, Caracas y Mérida son los principales polos de atracción, ya que atrajeron juntas el 82.1% de la población migrada.

En cuanto a Mérida, el flujo ha tomado su dirección en los años 1966-1972, período que corresponde al aumento explosivo de la matrícula en la Universidad de Los Andes, que subió de 7.000 estudiantes, para 1969, a 21.000 para 1975; lo que significa un cambio económico brusco para la ciudad de Mérida, que prácticamente vive ahora de la Universidad de Los Andes.

Siendo el total de adultos campesinos de 572 personas (285 hombres y 287 mujeres) y el total de adultos emigrados de 320 (164

hombres y 156 mujeres), tenemos que el total de adultos de la comunidad La Pedregosa –dentro y fuera de ella– es de 892 personas; de modo que los emigrados representan un 35.8 % de la población adulta total.

Si incluyo todavía a estos últimos entre los habitantes de La Pedregosa, es porque no han roto los lazos que los unen a la comunidad, a la cual vuelven con mayor o menor frecuencia, según los casos, y con carácter de infalibilidad para ciertas épocas, tales como las que coinciden con las fiestas de San Rafael (mes de octubre), el mes de las paraduras (mes de enero) y en los casos de enfermedad grave de parientes. Otra razón por la que los incluyo en la comunidad es la existencia de una corriente contramigratoria, que aparentemente se ha intensificado a partir de los años 1974 y 1975, aspecto por estudiar todavía y cuyas causas pueden ser, por una parte, la desilusión de conseguir mejoras económicas o la incapacidad de adaptación urbana, especialmente cuando es el caso de Caracas; por otra parte, puede darse por el proceso de urbanización que ha empezado en La Pedregosa, específicamente desde 1974.

Según Clyde Mitchell se debe distinguir, con respecto al movimiento migratorio, entre la "urbanización" y la "estabilización". Él se refiere a lo primero como el proceso de transformación de lo rural en urbano, de la migración a las ciudades, de la sustitución del quehacer agrícola por actividades más propias de la ciudad, lo que conlleva modificaciones en las actitudes y comportamientos[68]. Con la "estabilización" se refiere a una consolidación de la residencia de quienes emigran a la ciudad, lo cual hace surgir, sin embargo, una pregunta, ¿en qué instante preciso pasa un emigrante a ser

68 James Clyde Mitchell, "Urbanization, detribalization and stabilization in Southern Africa: a Problem of definition and measurement", *Social implications of industrialization and urbanization in Africa South of the Sahara*, Unesco, París, 1956, p. 693.

presidente? Y una vez que ha pasado a serlo, ¿se ha transformado radicalmente y ha adoptado a fondo los nuevos patrones culturales?

El mismo concepto de urbanización no significa lo mismo en todos los países. Dice al respecto Gerald Breese:

> Al estudiar la urbanización en países de reciente o rápido desarrollo, es importante despojarse del concepto occidental de urbanización, proceso que es imperativo, por difícil que resulte. Por ejemplo, es importante concebir un tipo de urbanización en que puede haber muy pocos medios modernos de transporte, como es el caso de una ciudad hindú que cuenta con una población de más de 2.000.000, mientras el número de vehículos motorizados, entre automóviles, camionetas de carga y de pasajeros, apenas llega a 20.000. Esto contrasta fuertemente con la urbanización occidental que nos es más conocida.[69]

La urbanización tampoco se debe asociar necesariamente con la industrialización, como hemos visto en el caso de Mérida, donde más bien es la consecuencia de una explosión demográfica y particularmente universitaria, en la cual concurren fuertes contingentes de todas las regiones del país.

De modo que los migrantes procedentes de La Pedregosa trabajan básicamente en Mérida cuando obtienen empleo, en la construcción o en servicios (bedeles de planteles de educación media o superior, en centros hospitalarios y como mesoneros en comedores estudiantiles, etc.). Así sucede también en Caracas, donde se emplean en cuarteles, casas de familia (como choferes y empleadas domésticas), comedores populares, etc.

---

69 Gerlad Breese, "La urbanización en los países de desarrollo reciente", Salvador Sumano (trad.), *Manuales Uteha*, n.º 368. 14 - Ciencias Sociales, Editorial Hispano Americana, México, 1968, p. 7.

Es lo que llama Breese la "urbanización de subsistencia". Este término implica que:

> ... el ciudadano ordinario cuenta tan solo con satisfacer las necesidades escuetas, y en ocasiones ni siquiera esas, para sobrevivir en el medio urbano (...) es esta una urbanización de muy alta densidad, de individuos que viven en condiciones que pueden ser aún peores que las de las zonas rurales de donde provienen, de carencias por lo que hace al tipo de trabajo o al medio de sustento que les permitiría intentar algo más que meramente sobrevivir.[70]

Según resultados del censo hecho por mí, el patrón espacial de migración en La Pedregosa correspondería al primero del modelo establecido por Kemper[71]: aquel según el cual el migrante va directamente de su aldea a una ciudad grande. Queda sin efecto el segundo patrón: de aldea a pueblo, y de allí a centro urbano, es decir, migración por etapas. Tampoco el tercero, que es una extensión del anterior, pues en él las etapas se cumplen mediante dos generaciones: un patrón "generacional" o de "relleno". Este último es el que nos dice M. Matilde Suárez que se cumple en relación con el municipio de San Jacinto de El Morro, que también pertenece a la Cordillera de los Andes en las estribaciones de la Sierra Nevada:

> Se pudo determinar [escribe ella] que el flujo migratorio está encauzado y dirigido por un conjunto de ocho patrones espaciales, los cuales dan origen a una corriente migratoria y a una corriente contra-migratoria. La primera presenta dos modalidades: una intra-municipal y otra rural-urbana; y la segunda, además de una

70 G. Breese, *op. cit.* pp. 8-9.

71 Robert. V. Kemper, "El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina", *América indígena*, v. XXX, n.º 3, julio, México, 1870.

> modalidad intra-municipal presenta también una modalidad rural-urbana-rural (...) De igual manera se estableció una distinción entre la migración permanente y la no-permanente, y se logró demostrar que la migración rural-urbana de los morreros es el resultado de movimientos migratorios alternados entre dos generaciones sucesivas y corresponde, por lo tanto, a un modelo generacional. Al mismo tiempo la migración del morrero fue definida como predominantemente directa y sin escalas intermedias.[72]

El hecho de que en La Pedregosa sea asimilable el primer patrón se debe probablemente a que la ciudad de Mérida es el centro urbano más próximo, si exceptuamos a La Parroquia, que es la cabecera del municipio al cual se adscribe la comunidad, pero cuya vía de acceso actualmente es más difícil que la de Mérida[73]. En efecto, los habitantes de La Pedregosa van a pie hasta La Parroquia, por tradición y porque no existe un servicio de transporte directo, mientras que sí lo hay hacia Mérida, aunque algo irregular: el de los "carritos por puesto" y, muy recientemente, de autobuses que van a Mérida directamente desde La Pedregosa. Además, las fuentes de trabajo se encuentran en Mérida, no en La Parroquia.

En cuanto al promedio de edad de los emigrados de La Pedregosa, es de 36 años, cifra similar a la que consiguió M. Matilde Suárez en El Morro, de donde dice que "el promedio de edad de estos individuos era de 37 años".[74]

---

72 M. Matilde Suárez, Mario Dipolo, *Enfermedades populares y migraciones en los Andes*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1973, p. 57.

73 Estos datos sobre la vialidad son de mediados de la década de los 70, cuando fue publicado este libro por primera vez (N. del E.).

74 M. Suárez, M. Dipolo, *op. cit.*, p. 26.

ACTIVIDADES EN LAS CUALES SE DESEMPEÑAN LOS HABITANTES DE LA PEDREGOSA (DATOS RECOGIDOS POR MÍ EN 1972)

Oficio	**Hombres**	**Mujeres**	**Total**
1. Agricultor	50		50
2. Peón agrícola	49		49
3. Obrero no especializado (empresas industriales)	46		46
4. Empleada doméstica		33	33
5. Obrero albañil	30		30
6. Mesonero(a) o ayudante de cocina en el Hotel La Pedregosa	3	8	11
7. Bodeguero	8		8
8. Chofer (de carrito por puesto)	6		6
9. Obrero de carpintería	5		5
10. Empleado de comercio	5		5
11. Guachimán	3		3
12. Obrero mecánico	3		3
13. Bedel (universidad)	2	1	3
14. Secretaria		3	3
15. Costurera		2	2
16. Guardia Nacional	1		1
17. Policía	1		1
18. Vendedor de lotería	1		1
19. Vendedor de helados	1		1
Total	214	47	216

Siendo 285 el total de hombres adultos de la comunidad. Hay 71 desempleados, es decir, el 24.48% del total de hombres adultos.

El mismo porcentaje no se debe sacar para las mujeres, ya que hay 240 –o sea, el 83.6% del total– que se ocupan en los oficios del hogar y en el trabajo de la tierra para el sustento de la familia.

Observamos que de 214 hombres ocupados son 99 los que todavía trabajan directamente la tierra. Los cincuenta hombres que se declararon agricultores trabajan su propia tierra y, como son 102 los que declararon "tener tierra", debemos entender que hay cincuenta y dos hombres adultos que, teniendo tierra, se dedican a otra actividad

o se declaran desempleados. Generalmente, se trata de una tierra común a varios hermanos, y que es trabajada por uno solo.

En realidad, podemos discriminar del modo siguiente la posesión de tierras por parte de las y los campesinos de La Pedregosa, según mi censo de 1972.

Tierra	Porcentaje de gente
1. Propia	44.5%
2. En renta	4.3%
3. Prestada	1.2%
4. Sin tierra	50.0%
Total	100%

Los principales productos son: cambures, café, caña de azúcar, naranja, lechuga, yuca, ocumo, malanga, perejil, maíz, flores y plantas medicinales. La estructura productiva la conforman, además de los pequeños propietarios campesinos, ocho haciendas; de las cuales dos son de dimensiones considerablemente mayores que las otras, aunque no se ha podido establecer todavía la superficie exacta de cada una.

Cinco de esas haciendas se dedicaron, entre los años sesenta al sesenta y cinco, al cultivo principalmente de café y cambures, dos al de caña de azúcar y la última era ganadera. La mano de obra era barata y vivía aún la vieja generación de hacendados. A medida que fueron muriéndose estos, sin embargo, y al aumentar los salarios (los cuales pasaron de menos de cinco bolívares diarios, antes de 1960, a diez bolívares para 1972 y a quince en 1974), lo cual coincidió con un fuerte movimiento migratorio. Los hijos de aquellos terratenientes, ya por lo general egresados universitarios y residentes de la ciudad –en el ejercicio de su profesión–, van vendiendo poco a poco sus tierras, o al menos importantes porciones de ellas, especialmente a empresas urbanizadoras; esto, como ya habíamos dicho, dejó sin tierra a aquellos campesinos que la trabajaban en renta, de modo que

quedaron sin poder producir para el abastecimiento propio en una zona carente de fuentes de trabajo, aparte de las agrícolas.

En 1972, mientras yo efectuaba el trabajo de investigación, 14 de esas familias se vieron privadas de tierras, repentinamente, a causa de lo indicado. En cuanto al alfabetismo difieren los datos censales obtenidos por Torres[75], en 1973, y los obtenidos por mí en 1972. Veamos, en efecto, los de Torres.

Alfabetismo en población de más de 10, por grupos de edad (1973):

GRUPOS DE EDAD

Leen y escriben	**10-14**	**15-19**	**20-24**	**25-29**	**30-34**	**35-44**	**45-64**	**64 y +**	**Total**
sí	89.57	93.43	86.41	85.00	62.20	63.57	45.21	17.78	73.24
no	10.43	6.57	13.59	15.00	37.80	36.43	54.79	82.22	26.76
Total	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00

Datos recogidos por mí (1972):

GRUPOS DE EDAD

Leen y escriben	**10-14**	**15-19**	**20-24**	**25-29**	**30-34**	**35-44**	**45-64**	**64 y +**	**Total**
sí	87.6	91.8	82.4	68.3	14.2	12.4	0.9	0.0	44.7
no	12.4	8.2	17.6	31.7	85.8	87.6	99.1	100.00	55.3
Total	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00

Como se puede observar, la diferencia es enorme, especialmente a partir del grupo de 25 a 29 años, lo que no se debe al año de intervalo entre los dos censos, sino al hecho de que, por una parte, Torres no discriminó los resultados por ingreso económico ni por patrón cultural; por otra parte, no consideró los cerros cuyos habitantes eran del todo campesinos hasta 1972, dos razones decisivas para que la cantidad de analfabetas resultara mucho mayor en los datos míos.

75 J. E. Torres, *op. cit.*, p. 26.

PARTE IV

LO QUE NOS DICE LA HISTORIA

Los datos más antiguos que poseemos acerca de los Andes venezolanos los debemos a los cronistas españoles, especialmente Fray Pedro de Aguado, Juan de Castellanos y Fray Pedro Simón; pero a partir de su información es muy difícil obtener un conocimiento antropológico de las "tribus"[76] entonces existentes en estas regiones. La justificación a la cual se apela es, como dice Erika Wagner, "que estos autores confundieron unidades lingüísticas, culturales, raciales y políticas como, por ejemplo, al asumir la existencia de una correlación perfecta entre unidades lingüísticas y culturales".[77]

A tales cronistas se debe la conocida división de los aborígenes andinos en "timotes" y "cuicas", que algunos historiadores posteriores han reducido aún más, al designarlos como grupo timotocuica. Después de Kirchhoff, quien clasificó a los aborígenes dentro de la

76 El término "tribu" ha sido muy debatido en la antropología. Este ha tenido una actualización gnoseológica, sustituyéndose por los más acertados: "grupo étnico" o "pueblo ancestral". Esta actualización puede apreciarse en la bibliografía más reciente de la misma Clarac de Briceño, pero debemos recordar que este libro es uno de sus primeros abordajes antropológicos y que, además, este pasaje particular consulta referencias anteriores. Por esta razón la palabra "tribu" y términos compuestos con ella irán entre comillas en esta edición (N. del E.).

77 Erika Wagner, "Patrones culturales de los Andes venezolanos", *Acta Científica Venezolana*, 18 (1): 5-8, 1967.

"extensión nororiental del área cultural andina"[78] –incluyéndolos así dentro de un área cultural que comprende toda la región andina– Acosta Saignes fue el primero en introducir en Venezuela, en 1952, el concepto de "área cultural", estableciendo, para la región que nos ocupa, la denominación de "área cultural prehispánica de los Andes venezolanos", reconociéndole ciertos rasgos típicos en relación con los aspectos: agricultura, domesticación de animales, industrias, comercio, transporte, guerra, vivienda, vestido y aderezo, religión y creencias, entierros, etc.

No solo este tipo de enfoque, como bien observa Erika Wagner, "lleva implícito la desventaja del concepto del 'área cultural', es decir, es estático y no toma en cuenta la dimensión temporal"[79], sino que además fragmenta la cultura y no nos permite aprehenderla en su totalidad dinámica, ni relacionarla con estructuras actuales.

Tampoco me han servido mucho los datos de Cruxent y Rouse, quienes se han preocupado sobre todo por los restos arqueológicos, sin interesarse por la reconstrucción etnohistórica y no han trabajado la zona que yo estaba estudiando. Erika Wagner ha procurado salvar esas dificultades analizando las evidencias arqueológicas y etnohistóricas en relación con las variaciones ecológicas, y su hipótesis es que existieron dos patrones culturales andinos: uno llamado por ella "patrón subandino", que se ubica en la tierra templada –generalmente por debajo de los 2.000 metros de altura– y el otro llamado "patrón andino", ubicado en la tierra fría, por encima de los 2.000 metros de altura.

El problema es que esta tipología fue establecida por Wagner en base a sus excavaciones realizadas en la zona de Carache, estado Trujillo; pero como no se ha trabajado todavía tan sistemáticamente

---

78 Alfred Métraux, Paul Kirchhoff, "The Northeastern Extension of the Andean Culture", *Handbook of South American Indians*, n.º 4, Bureau of American Ethnology, 1948, pp. 349-368.

79 E. Wagner, *op. cit.*, p. 6.

en el estado Mérida, los datos arqueológicos son insuficientes, en la actualidad, como para enriquecer y completar los estudios antropológicos sociales en esta zona.

Aunque por su altura la comunidad La Pedregosa ha de situarse dentro del "patrón subandino" de Wagner, y aunque el maíz (cultivo característico de ese patrón) haya sido también con mucha probabilidad el cultivo principal de los grupos antiguamente establecidos en los alrededores de la meseta de Mérida, no creo, sin embargo, que la alfarería presentara en esta región las características que para el patrón subandino estableció Wagner en base a su estudio de Carache; dicha alfarería fue también recogida por Sanoja y Vargas en su descripción de la región andina[80]. Esta cerámica, cuando no era utilitaria habría sido, según Wagner, "delgada, fina, pulida y bien elaborada"; mientras que si observamos la cerámica que todavía se fabrica hoy en la región rural merideña –especialmente en la zona de Ejido donde existen comunidades de alfareros en desaparición a causa de la competencia de las fábricas– comprobaremos que esta es tosca, sobre todo cuando no tiene fines utilitarios y especialmente cuando existe mucha imaginación artística. Sin embargo, en la zona de Carache todavía es pulida y bien elaborada, de modo que la cerámica de la zona próxima a La Pedregosa pertenecería, más bien, a la del "patrón andino" de Wagner, de la cual nos dice:

> La cerámica aquí es más bien tosca si se compara con la alfarería de áreas más bajas. Las formas son más simples, hay poca decoración pintada, y las bases anulares o patas que se encuentran frecuentemente en los estilos tierroides tienden a desaparecer.[81]

80 Mario Sanoja, Iraida Vargas, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1974, pp. 183-190.

81 E. Wagner, *op. cit.*, pp. 7-8.

Es verdad que Erika Wagner reconoce que:

> ... estamos conscientes de que la línea divisoria entre estos dos "patrones" no es rígida y que hay zonas donde coexisten tanto en sentido vertical como en sentido horizontal. También se dan casos de fusión de rasgos produciendo nuevos elementos que se espera aclarar con investigaciones futuras.[82]

Por la misma razón creo que ciertas técnicas agrícolas, tales como los diques para almacenar el agua de los ríos, la construcción de canales o "acequias" para irrigar, que son atribuidas por Wagner y luego por Sanoja al "patrón andino" –por encima de los 2.000 metros de altura– han debido existir también en las zonas más bajas (patrón subandino). Así lo confirma la gran habilidad que, en este sentido, demuestra todavía la gente de estas tierras, como por ejemplo en La Pedregosa o en Lagunillas, hecho que había impresionado a Julio César Salas y a Tulio Febres Cordero.[83]

En cuanto a los datos históricos acerca de los aborígenes del estado Mérida, especialmente en las vecindades de la ciudad capital, me interesaban sobremanera, pues podrían completar o comprobar las reconstrucciones que, sobre las estructuras actuales, estaba haciendo. Estas informaciones se presentan, sin embargo, en forma tan desordenada para nosotros, tan caótica, podemos decir tan arbitraria para nuestra epistemología de hoy, en particular las categorías sobre las cuales se basaban ellos para tales calificaciones, que no nos aportan prácticamente nada.

---

82 *Idem*.

83 Julio C. Salas, *Etnografía de Venezuela (estados Mérida, Trujillo y Táchira). Los aborígenes de la Cordillera de los Andes*, ULA, Mérida, 1956; Tulio Febres Cordero, "Procedencia y lengua de los aborígenes de los Andes venezolanos", *Década de la historia de Mérida*, t. I, Editorial Antares, 1960.

Tulio Febres Cordero logró una verdadera hazaña al reubicar ciertos grupos, lo mismo Julio César Salas. En el primero encontré que los antiguos habitantes del valle La Pedregosa eran los tateyes, probablemente el mismo grupo que ocupaba las márgenes de los ríos Albarregas y Milla, y cuyos "nombres de tribu" dice Febres Cordero que se ignoran; aunque José Ignacio Lares, en su *Etnografía del estado Mérida* llama a uno de esos grupos los "tatuyes", dato que recoge Brito Figueroa para caracterizar la meseta de Mérida: "Mérida fue erigida sobre la aldea Tatuye".[84]

Posiblemente se trata del mismo nombre, dado que en varias lenguas aborígenes, todavía existentes en Venezuela, se confunden en el hablar ciertos fonos, como lo hace notar también Salas acerca de "o" y "u", con respecto al habla de los aborígenes de la cordillera de Mérida, lo que se puede observar en la toponimia en todas aquellas palabras que tengan la radical "mucu", "mocu" o "moco"[85]. Aunque es menos conocido, el intercambio de "u" con "e" es posible (como en el caso de "tatey y "tatuy"), aunque se pudiera deber también a una equivocación de los españoles, que interpretaban como "u" o como "e" un fono desconocido en su lengua.

La enorme lista de los "nombres de tribus" que elaboró Tulio Febres Cordero para el estado Mérida, procurando ordenarlas, no nos permite saber si pertenecen todas ellas a la misma familia lingüística, ni a la misma cultura[86]; aunque por las estructuras actuales encontradas por mí en los Andes –en los estados Mérida y Trujillo– creo poder afirmar que todas esas "tribus" pertenecían a una misma cultura, que se extendería además por toda la Cordillera

84 Federico Brito Figueroa, *Historia económica y social de Venezuela*, t. I, Colección Historia III, UCV, Caracas, 1973, p. 24.

85 Véase J. C. Salas, *op. cit.*, cap. II.

86 Tulio Febres Cordero, *Procedencia y lengua de los aborígenes de los Andes venezolanos, id.*, pp. 13-14.

andina, desde Venezuela y Colombia hasta Perú y Ecuador, con variaciones locales, tanto lingüísticas como culturales. Esto será tratado en un trabajo posterior.

Sanoja y Vargas no logran ser más precisos al respecto, a pesar de su valioso intento de reconstruir una visión de lo que llaman "Área n.º 4, la Región Andina" en su libro *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*[87]. El que parece haber hecho el mayor esfuerzo en este sentido es Julio C. Salas, quien no acepta la división, para él, demasiado simple y poco clara, de "timotes y "cuicas" o "timotocuicas", y prefiere dividir a estos aborígenes en cuatro grandes grupos, que serían: los "cuicas" y los "timotes" para el estado Trujillo, los "mucus" para el estado Mérida (serían un grupo cuica, pero distinto de los cuicas de Trujillo) y los "motilones" en las márgenes del lago de Maracaibo, así como en el estado Táchira.[88]

Los llamados por Salas "motilones" corresponden probablemente al grupo hoy reconocido por los antropólogos y antropólogas como "barí" –de lengua chibcha– los cuales diferenciamos ahora de los "yukpa", "yupa" o "yuko" de lengua caribe, con los que fueron confundidos durante cuatro siglos bajo la común denominación de "motilones", impuesta por los españoles. Si los criollos posteriores y hasta los mismos antropólogos y antropólogas han podido confundir grupos lingüística y socioculturalmente tan distintos, cómo confiar en los cronistas acerca de aborígenes de los Andes, siendo tan explicable que los confundieran. En efecto, un antropólogo contemporáneo como Reichel Dolmatoff, habiendo realizado una investigación sobre los yukpa en la Sierra de Perijá, los llama todavía motilones y los confunde con los barí, a quienes él no investigó.[89]

87 M. Sanoja, I. Vargas, *op.cit.*, parte I, 8; parte II, 16; parte III, 22.

88 J. C. Salas, *op. cit.*, cap. I.

89 Reichel Dolmatoff, "Los indios motilones", *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, v. II, 1.ª entrega, Bogotá, 1945.

Si consideramos que los "barí" son chibcha –aquellos "motilones" que nos dice Salas que estuvieron en el Táchira, donde permanecieron mucho después de la Conquista enfrentándose a los españoles– estos eran probablemente mucho más de ese grupo que del grupo de los "otros" motilones, que son de lengua caribe.

Salas propone el nombre de "indios mucus" para todas aquellas tribus cuyas lenguas poseyesen la radical "mucu", existente en la toponimia. Para ese autor dicha radical significaría en quechua "gente", lo que le hace pensar que nuestros aborígenes andinos, por lo menos los del estado Mérida, serían de filiación quechua como procura comprobar mediante una lista de palabras y usos de los indios de la Cordillera de Mérida; tal vez Salas tenía razón, a juzgar por ciertas costumbres y creencias que he encontrado entre los campesinos merideños actuales y que corresponderían a las de los indios peruanos y bolivianos, aspecto al que me referiré oportunamente.[90]

Si esa radical "mucu" tuvo en realidad el significado de "gente", no sorprendería que pudiera ser en efecto un "nombre de tribu" de la época de la Conquista, ya que sabemos que grupos de indios actuales se refieren a menudo a sí mismos llamándose en su lengua "la

---

Estos grupos -motilones "chibcha" y motilones "caribe"- han sido mencionados por varios cronistas, así como varios científicos. Tenemos, por ejemplo, a Alcácer, Armellada, Barrere, Bolinder, Brinton, Caulin, Catarroya, Comas, Cruxent, d'Empaire, Federmann, Fleury-Cuello, Ginés y Jam, Gusinde, Humbolt, Jahn, Pinton, Rajkav, Requena, Rivet y Armellada, Shön y Jam, Verneau, Wawrin, Wilbert, etc.; y más recientemente abordados por Adelaida de Díaz Ungría, antropóloga física y el etnólogo Roberto Lizarralde de la UCV. Ambos ya diferencian perfectamente a estos grupos.

90 Gilberto Antolínez, *Hacia el indio y su mundo,* Universidad Centro-Occidental, Barquisimeto, 1972.

gente", término que también utilizan en español cuando han aprendido este idioma.[91]

Según Salas, los grupos que pertenecerían a una misma "tribu mucu" serían: los mucuchíes, los mucurubáes, los mucusiríes, los mucujunes, los mucaquetaes, los mucarias, los mucutucúas, los mucumbáes, los mucusquis, los mucuunes, los mucutíes, los mucuñoques, los mucubaches, los mucurandáes, los tabayes, los tateyes, los escagueyes, los chicuyes, los guaques, los jajíes y otros más –todos sedentarios– pues eran agricultores y estaban ubicados en la región que hoy distinguimos como "estado Mérida".[92]

De modo que los campesinos hacia quienes se dirige mi trabajo, serían en parte descendientes de los indios "mucus", grupo tatey, los cuales tendrían una lengua emparentada con el quechua, según Salas. Sin embargo, habría que agregar a esos antepasados de los habitantes de La Pedregosa y otras comunidades vecinas, otros grupos de indios que fueron traídos a las encomiendas desde otras partes de la Cordillera, incluso desde el sur del lago de Maracaibo (los bobure, por ejemplo). Los campesinos actuales me han referido en varias ocasiones cómo se había traído a unas haciendas de la zona a varias familias indias de Lagunillas; dato que fue corroborado por los habitantes de Pueblo Viejo de Lagunillas, gracias a informaciones recibidas de sus padres y abuelos. ¿Se trataría entonces de familias procedentes de una o varias "tribus" de dicha zona, por ejemplo, los jamuenes, o los orcases y casés, o los quinaroes?[93]. La costumbre de traer a La Pedregosa mano de obra de otras partes continuó hasta

91 Por ejemplo el grupo "guahibo playero" del Arauca, donde estuve en 1966 con el equipo de Lingüística de Esteban Emilio Mosonyi, profesor de la Escuela de Sociología y Antropología de la UCV. Sin embargo, la radical "mucu" significa, según J.I. Lares y Tulio Febres, "lugar". Véase al respecto la discusión de Salas (*op. cit.*, p. 24.).

92 J. C. Salas, *op. cit.*, pp. 4-5.

93 Febres Cordero, *op. cit.*, pp. 15-16.

hace muy poco, y las y los habitantes de Pueblo Viejo de Lagunillas nos refirieron que ya no había para ellos fuentes de trabajo en la agricultura desde que la hacienda La Mata, una de las principales de La Pedregosa, había dejado de contratarlos.

Los indígenas merideños conservaron hasta muy tarde sus costumbres y lengua, si creemos a Tulio Febres Cordero quien escribe:

> ... lentamente fueron desapareciendo las costumbres indígenas en el curso del siglo XIX. Todavía para 1811, en la fiesta trascendental de la jura de la Independencia y bendición de las primeras banderas de la Patria, según tradición publicada por don José I. Lares, las tribus de indios de casi toda la provincia de Mérida estaban allí también, vestidas a su usanza y tocando sus tambores y chirimías; y nosotros conservamos entre los recuerdos de la infancia el haber visto una banda de música puramente indígena, y precedente de Lagunillas, tocando en la plaza pública de Mérida y en unas fiestas por los años de 1872 a 1873, lo que no ha vuelto a verse ni será fácil que se repita.[94]

Así mismo, he encontrado hoy todavía entre los campesinos el recuerdo, más o menos fresco según la comunidad, de aquellos antepasados: algunos, en efecto, como en La Pedregosa, declararan haber recibido ese tipo de información de sus padres o abuelos. Pero no asocian claramente o no quieren asociar a aquellos "indios" con sus propios antepasados. Dicen que mientras que murieron todavía "hablaban indio" y que las casas de ellos son todavía "las casas de los indios", dato que fue confirmado, con respecto a Pueblo Viejo, por los habitantes de El Molino, otra comunidad de Lagunillas. Acerca de dichas casas, escribe Febres Cordero a principios del presente siglo:

94 *Ibid.*, p. 55.

> ... las habitaciones de los indios, o sea, sus casas o bohíos, eran todas de paja y horconadura, como las construyen todavía sin alteración alguna. En torno de la casa y sirviendo de fuerza y sostén a los horcones, construyen un cimiento de piedra y barro, de un metro o más de altura sobre el nivel del suelo. Los pavimentos son de tierra pisada, las paredes hechas de maderos delgados y cañas amarradas a los horcones, cubiertas después con una capa de barro y paja mezclados. La forma de estas casas resulta casi cónica por la gran inclinación que requieren los cuatro costados del techo, lo que permite hacer en el interior un segundo piso llamado "soberao". Es de advertir que toda la fábrica se hace y sostiene con fuertes ligaduras de fibras textiles y bejucos, o de correas delgadas de cuero crudo, y aún hoy mismo no se emplea ningún clavo en estas construcciones indígenas.[95]

He encontrado hoy este mismo tipo de vivienda, descrito por Febres Cordero a principios de siglo, en la zona de Lagunillas de Mérida[96]. La descripción de Febres Cordero y las casas fotografiadas en la zona de Lagunillas no coinciden con la descripción hecha por Sanoja y Vargas quienes, a pesar de lo exiguo de las informaciones al respecto, escriben:

> ... puede decirse que las comunidades también organizadas en base a una organización familística, las viviendas eran comunales y albergaban cada una, posiblemente, una familia extendida. No hay indicaciones concretas sobre la estratificación social ni sobre las instituciones políticas, aunque se puede inferir que las aldeas tenían un carácter autosuficiente, gobernadas quizás por un principal o jefe de aldea. Es de hacer notar, sin embargo, que

95 *Ibid.*, p. 53.

96 Ver al respecto el dibujo hecho entonces por Febres Cordero y las fotos tomadas en mi trabajo de investigación, en 1975.

> la presencia de una tecnología agrícola basada en el regadío hace suponer la existencia de alguna forma de autoridad centralizada para dirigir la ejecución y el mantenimiento de la red de canales y reservorios de agua, así como también de un mecanismo para regular y controlar el uso equitativo del agua y los servicios públicos entre las personas de la misma o de diferentes comunidades.[97]

Sin embargo, hay un dato curioso que vendría a darle la razón a Sanoja, y es una descripción hecha por dos de mis viejos informantes sobre las casas que tenían antes los indios de La Pedregosa; ellos dicen que los indios vivían arriba, y sus casas eran distintas a las de los blancos, quienes vivían abajo. Las viviendas de los blancos eran como las nuestras ahora, pero las casas de los indios no tenían paredes, sino que eran grandotas y estaban cubiertas de paja desde arriba hasta abajo. Estas tenían una sola puerta. El dibujo que se muestra a continuación lo realicé yo misma, bajo instrucciones de dichos informantes:

Forma común de la casa indígena, según Febres Cordero.[98]

97 Mario Sanoja e Iraida Vargas, *op. cit.*, p. 188.

98 Febres Cordero, *op.cit.*, p. 69.

En Brito Figueroa encontramos el mismo dato que en Sanoja y Vargas; este escribe que las aldeas eran: "...formadas por la concentración de viviendas de piedra, barro y paja, habitadas cada una de estas hasta por diez familias", información que él dice sacar de Febres Cordero (donde no la encontré, salvo en referencia a los materiales utilizados; Febres Cordero describe en efecto otro tipo de casa, como hemos visto, en el cual difícilmente se podrían albergar diez familias), de Briceño Valero, de Jahn, de Rafael Ramón y de los cronistas Aguado, Piedrahita, Castellanos, etc.

Es muy posible que hubiera dos (¿y por qué no más?) tipos de casas indígenas en los Andes, incluyendo las zonas vecinas más próximas, como por ejemplo La Pedregosa y Lagunillas de Mérida. ¿No estamos acostumbrados, en efecto, a encontrar tales diferencias entre grupos que ocupan el mismo territorio? Es el caso de los barí (chibchas de la Sierra de Perijá), con sus enormes edificaciones, "conjuntos arquitectónicos de una rara belleza", como escribe Solange Pinton[99], que pueden medir de 10 a 43 metros de largo, por 6 a 20 metros de ancho y 10 a 12 metros de alto[100], los que naturalmente constituyen viviendas colectivas, y la pequeña vivienda yukpa (caribes de la misma Sierra), que pueden llegar a ser solo un pavimento, según Wilbert[101] y cuando más una pequeña casa rectangular para una familia nuclear, según Reichel Dolmatoff[102]. Recordemos al res-

99 Solange Pinton, *Les bari, Journal de la Societé des Américanistes,* tomo LIV-2, París, 1965, p. 258.

100 Ver también al respecto: Oswaldo D'Empire, "Introducción al estudio de la cultura bari", *Kasmera,* Universidad del Zulia, vol. 2, núm. 2, Maracaibo, 1966.

101 Johannes Wilbert, "Identificación etnolingüística de las tribus indígenas del occidente de Venezuela", *Memoria de La Salle,* tomo XXI, núm. 58, 1961, p. 16.

102 Reichel Dolmatoff, *op. cit*. p. 24.

pecto que la Sierra de Perijá constituye el sector norte de la cordillera de los Andes.

Casas fotografiadas por mi equipo de investigación en Pueblo Viejo de Lagunillas; fueron identificadas por sus habitantes como "casas indias" o "casas de tijera". A veces ya no habitan este tipo de casas, aunque sí construyen la cocina según este modelo y con los mismos materiales. La cocina se encuentra a menudo separada de la casa en las zonas de menos de 2.000 metros de altura, como por ejemplo en La Pedregosa, en Lagunillas o en los alrededores de Tabay.

Casa indígena de los antiguos habitantes de La Pedregosa, según informantes actuales.

Sanoja asegura que para el momento de la conquista de los Andes comenzaba en esa región "...a perfilarse un movimiento hacia la integración de aquellas [poblaciones] dentro de amplias unidades político-territoriales con una autoridad centralizada..."[103], lo que hubiera terminado, según el mismo autor, en el desarrollo de "una casta o clase sacerdotal", detentora del control de esta población, si no hubiera sido por la intervención europea. El proceso de transculturación y destrucción de las culturas aborígenes se había dado, según Elman Service, en relación inversamente proporcional a la complejidad de la estructura de las sociedades indígenas[104]; llama "Indoamérica" a las regiones andinas, que para él son: Perú, Ecuador, Bolivia y Colombia, donde los indígenas fueron asimilados a una nueva forma de producción, pero conservan los elementos originales de su cultura.

Si abandonamos el término "complejidad", que es muy relativo, creo que se podrá extender a los Andes venezolanos lo que dice Service con respecto a las sociedades indígenas. Los españoles pusieron el énfasis cultural, en efecto, sobre el idioma, trabajo y religión (aunque en forma muy superficial en cuanto a esta última), pero todo lo demás pasó inadvertido para ellos, porque su *Weltanschauung* no les permitía ver profundamente en relación con otras culturas. Los terratenientes criollos que siguieron, así como aquellos sectores que se consideran "cultos" llamaron más tarde "popular" a esa cultura del campesino y del peón, que ellos no conocían ni se tomaban el trabajo de conocer. De modo que sobrevivió una estructura aborigen, que evolucionó luego con un rumbo distinto del que hubiese tenido al no presentarse de por medio la cultura europea española, operando las respectivas transformaciones, en especial a nivel de la estructura consciente.

---

103 M. Sanoja, I. Vargas, *op. cit.*, p. 255.

104 Elman Service, *Indian european relations in colonial Latin América*, Aldine Publ. Co., 1968, p. 286.

Como resultado del encuentro violento entre conquistadores e indígenas venezolanos, que en ciertas zonas –Táchira, por ejemplo– duró tres siglos, nos dice Sanoja que:

> ... la familia indígena quedó a la deriva, pulverizada, atomizada, buscando su salvación en los engranajes institucionales creados por la Corona española para rescatarlos como individuos y destruirlos como cultura: las encomiendas y los pueblos de misión. O huyendo primero hacia las regiones selváticas hasta hoy inaccesibles (...) los primeros constituyen para Sahlins el fermento de la América mestiza, el *substratum* del proletario campesino y urbano de nuestro país...[105]

En efecto, los aborígenes habrían sobrevivido como unidad culturalmente independiente en aquellas partes donde su organización social y política tenía muchos puntos de contacto con la española; escribe Sanoja, refiriéndose a los aborígenes peruanos, bolivianos y colombianos:

> ... en cuanto que ambas tenían una economía basada en la agricultura intensiva y la explotación de grandes masas de trabajadores agrícolas, a través de un régimen feudal. En lo referente a la política y a la religión, se hallaban organizadas en jerarquías fuertemente burocratizadas. El establecimiento de la burocracia y la nueva organización laboral que formaban la infraestructura de la explotación colonial, se vio facilitada por la existencia de un tipo de explotación intensiva con riego, cultivo en terrazas, etc., que proporcionaba un plusproducto suficiente como para mantener a todos los componentes de la nueva estructura colonial. Por otra parte, los españoles supieron aprovechar las instituciones indígenas que regían el manejo de la mano de obra, pudiendo de

105 M. Sanoja, I. Vargas, *op. cit.*, p. 226.

> esta manera orientar el esfuerzo laboral de las comunidades hacia aquellas actividades económicas que produjesen mayores dividendos a los colonos y a la Corona española.[106]

Sin embargo, para este autor, no fue ese el caso de las comunidades indígenas venezolanas, las cuales vivían bajo un sistema de organización socioeconómica completamente diferente al de los españoles, de modo que no podía producir un plusproducto de alimentos, materias primas o bienes manufacturados "...y mucho menos proporcionar una fuerza de trabajo organizada". De modo que "...la única forma de control que podían operar los invasores españoles era la captura y el esclavizamiento individual de los aborígenes, ya que las comunidades indígenas eran pequeñas, diseminadas y muy móviles"[107]. Al generalizar así Venezuela, olvida Sanoja que, en los Andes venezolanos, se sorprendieron los españoles al encontrar gran cantidad de población y cultivos en todas partes. Relata en efecto Febres Cordero que en la carta que escribió a Pamplona el capitán Rodríguez Suárez, el 14 de octubre de 1558, cinco días después de fundar a Mérida, se cuenta "...que eran innumerables las gentes y población de las Sierras Nevadas" y que "...había tantos edificios como en Roma"[108]. Además, escribe Fray Pedro Simón:

> ... en los rastros que yo vi cuando pasé por estas tierras [1612 y 1613], me parece aún corta la relación, pues se da bien a entender ser así, al ver que con ser tierras dobladas todas y que estando tan encrespadas e inaccesibles que parece ser imposible poder subir por ellas hombres aún gateando, están todas labradas y hechas poyos a trechos, donde sembraban sus raíces y maíz por su

106 *Ibid.*, p. 226.

107 *Ibid.*, p. 227.

108 Febres C., *op. cit.*, p. 54.

> sustento, porque la muchedumbre de gente no dejaba que holgase un palmo de tierra, aunque fuese de muy fríos páramos.[109]

Los "poyos" eran los cerros cortados en planos sucesivos, de modo que formaban escalinatas inmensas, cubiertas de pasto o cultivadas. Sus cimientos de piedra eran llamados por los indígenas "catafós". Estos poyos, eran los mismos andenes del Perú. Febres Cordero apunta además el hallazgo hecho por los soldados de Jorge de Spira, antes de la fundación de Mérida, en los valles del río Santo Domingo, de un depósito de más de 1.500 fanegas de maíz, lo que significa una cierta cantidad de plusproducto en la agricultura aborigen.[110]

También escribió Vásquez de Espinoza: "...las aldeas escalonadas en las riberas del Chama concentraban 50.000 indígenas y el número de indios tributarios ascendía a 100.000 en toda la comarca"[111]. El mismo Sanoja escribe más tarde, con respecto a los Andes venezolanos que:

> ... la implantación definitiva de un modo de vida estable basado en la producción de alimentos, con todas sus concomitantes sociales y culturales, parece haber tenido lugar, en un período muy tardío, entre 1.000 y 1.500 d.C., momento en el cual las culturas prehispánicas andinas alcanzan un nivel de complejidad relativamente alto en cuanto a la tecnología agrícola, la alfarería y elaboración de la vida ceremonial (...) Para 1350 después de Cristo hallamos

109 Febres C., *id.*, p. 54.

110 *Ibid.*

111 Antonio Vásquez de Espinoza, "Relación y descripción de la ciudad de Trujillo", *Bol. Arch. Gen. Nac.*, n.º 108, 1579; *Documentos para la historia colonial de los Andes venezolanos*, citado por Julio C. Salas en *Etnografía de Venezuela*, 1908, p. 256; Brito Figueroa, *Historia económica y social de Venezuela*, 1973, p. 24.

> claramente definido lo que Wagner denomina Patrón Subandino de Cultura, en el cual el maíz constituye el elemento básico.[112]

Si seguimos leyendo a Sanoja y Vargas encontramos que dicen:

> ... desde el punto de vista del marxismo, la reacción entre las sociedades y el medio ambiente se considera como el proceso dialéctico que determina el alejamiento del hombre de las formas de economía natural, predatoria, dando nacimiento a diversos modelos de relación de producción y relaciones sociales de producción cada vez más complejas y efectivas, hasta el momento que la contradicción primaria entre la sociedad y la naturaleza genera contradicciones dentro de la sociedad por la necesidad que esta adquiere de organizarse cada vez mejor para controlar y dominar de manera más efectiva el medio natural en el cual vive y del cual depende su supervivencia.[113]

Es curioso que el punto de vista de estos autores no se haya modificado con los conocimientos acerca del modo de producción capitalista actual (más racional, ¿en cuanto a quién? Y efectivo, ¿para quién?), que se ha revelado mucho más depredatorio que el modo de producción de nuestros aborígenes y, por consiguiente, con una contradicción que me parece mayor entre sociedad y naturaleza que la que presentaban las formas llamadas por Sanoja y Vargas "de economía natural". El funcionamiento de ciertas estructuras sociales como la que me ocupa, no exige el uso máximo de los factores de producción disponibles. Como bien lo escribe Goldelier en *Racionalidad e irracionalidad de la economía*:

112 M. Sanola, I. Vargas, *op. cit.*, p. 72.

113 M. Sanoja, I. Vargas, *op. cit.*, "Introducción", pp. 21-22.

> ... esta limitación social de los estímulos al desarrollo de las fuerzas productivas explicaría la lentitud general del ritmo de su desarrollo en estas sociedades y explicaría la carencia de individuos animados de un "verdadero espíritu de empresa", es decir, de la motivación del capitalista industrial. Esta carencia o estos "límites", lejos de ser "irracionales" expresarían de nuevo la lógica de las relaciones sociales y no serían ni un problema "psicológico", ni un problema de "naturaleza humana" (salvaje o civilizada). Por el contrario, expresaría el "control consciente", que las "sociedades primitivas o antiguas" ejercen habitualmente sobre sí mismas, control que desaparece rápidamente con el desarrollo de la producción mercantil. El "óptimo" de la producción de bienes de subsistencia en una sociedad primitiva no correspondería aquí, más que en otra parte, al "máximo" de producción posible, pero este óptimo expresaría la necesidad social de esta producción, su "utilidad social" relativa, comparada a las de otros fines valorados de modo diverso, reconocidos como "socialmente necesarios" y fundados en la estructura misma de las relaciones sociales.[114]

Así que Godelier redefine el "óptimo económico" como el aspecto económico de un óptimo más amplio, el "óptimo social", y considera que "no existe racionalidad económica "en sí", ni forma "definitiva de racionalidad económica"[115]. Viendo las condiciones que revistió la Conquista española, especialmente en los Andes, mi hipótesis es que el antiguo indígena recibió muy poco de la cultura española, y que este poco fue casi siempre negativo, llevándole así:

114 Maurice Godelier, *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, Siglo XXI, México, 1967, p. 286.

115 Godelier, *op. cit.*, 287.

1. A conservar su concepción del mundo.
2. A disfrazar su cultura cuando podía chocar contra la del español (principalmente en lo que concernía a lo mágico-religioso) y más tarde contra la del criollo.
3. A que los pocos elementos recibidos bajo presión de la cultura española fueran rechazados conscientemente al principio, e inconscientemente más tarde (al pasar las generaciones); y que se construyera una capa cultural muy superficial que se agregó a la estructura consciente aborigen.
4. Algunos elementos culturales ajenos (occidentales, españoles) fueron también integrados poco a poco, sin embargo, fueron reinterpretados en la estructura inconsciente.

Históricamente se puede comprender que, en efecto, haya sido así, viendo las condiciones en las cuales se produjo el encuentro entre el español y el indio; circunstancias que cambiaron en realidad muy poco para sus descendientes en los siglos posteriores. Prestemos atención a Malavé Mata:

> ... el conquistador apelaba a la acción sobre los vencidos. Su tarea no era poblar ni construir, sino arrancar con atropellos la riqueza del suelo. No había venido a culturizar, ni a edificar, ni a establecerse, porque no concebía demora ni abrigaba ilusión de permanencia. No actuaba como fuerza productiva sino como agente de extracción. Había llegado para someter sustraer y transferir, como arrastrado acaso por pasión de fortuna perentoria. Su aventura no fue industriosa porque él mismo –en evocación de su patria feudal– juzgaba al trabajo como innoble. Por eso, su empresa no fue laboral sino guerrera y esclavista.[116]

116 Héctor Malavé Mata, *Formación histórica del antidesarrollo de Venezuela*, Editorial Rocinante, Caracas, 1974, pp. 16-17.

Comúnmente se cree que el campesino andino es muy "religioso", "muy católico". Considero que tal catolicismo corresponde a la estructura consciente, que como sabemos es la menos importante para el estudio estructural. Este se comprende mejor si recordamos que el campesino es el descendiente, más o menos puro, según la región y según los individuos, de los indígenas autóctonos; al respecto dice también Malavé Mata:

> ... la voz del Evangelio se escuchaba únicamente allí donde los indios han oído el ruido de la pólvora. De modo que la religión tanto como la explotación de la fuerza de trabajo, fue impuesta al indígena y es muy probable que relacionase una con la otra, así como las identificaría a ambas con el conquistador enemigo. Era fácil que así sucediera, puesto que los misioneros, en confabulación con los colonizadores, orientaban sus actuaciones a exaltar la tutela que sobre los aborígenes ejercían los propietarios de la tierra, a infundir a aquellos la sumisión completa a estos, a fundar capellanías y recaudar limosnas con que aumentar patrimonios eclesiásticos, no sin presentar una imagen rígida de la piedad cristiana. Al indígena se lo cristianizaba, en efecto, inculcándole terror por las penas del infierno y enseñándole "el Padre Nuestro y el Ave María". Un padrenuestro en el que el pan de cada día –como es decir de Arciniegas– se lo comía el encomendero, y en que el avemaría vino a ser la expresión con que el indio dejaba escapar su asombro y su horror cada vez que el amo cometía una tropelía. Las prédicas de clérigos y frailes, empeñados en cruzadas depredadoras con apariencia de redención, sembraban la alienación espiritual que convenía al mantenimiento de aquel orden que recelaba sus propias contradicciones. La religión resultaba, en aquella forma, un culto sórdido, mediante el cual el evangelizador aliviaba sus contradicciones trasladando la culpa a quienes soportaban la inclemencia de los poderosos. El pecado era inculpación que solo recaía en

> quienes no usufructuaban el poder y el beneficio conferido por la unión del altar y el trono.[117]

Cito esta página de Malavé porque me parece que proporciona la clave en relación con el fenómeno religioso en toda su medida, tal como se presentó a principios de la Colonia y tal como existe todavía: hay en efecto ciertas "misiones" que aún hoy recorren los pueblitos andinos, ejemplo típico de este "culto sórdido" que resulta ser la religión impuesta en este rincón del mundo. He visto cómo los "misioneros", provenientes a menudo de Colombia, se instalan en las aldeas por varios días, obligando a la población campesina a acudir a la iglesia una o varias veces diarias para oír las prédicas, que cuestan un bolívar por persona. Recuerdan este "deber" a la población mediante altoparlantes que funcionan ya desde las cinco de la mañana. ¡Ay del que no viene o no trae su moneda!: es inculpado de "no querer hacer un pequeño sacrificio y colaborar con las misiones y así salvar su alma..."

He oído las quejas y los chistes de los campesinos respecto a los padres y a este bolívar obligatorio y me sorprendía al principio constatar que se esforzaban por pagarlo, de todos modos. Más tarde comprendí que su "colaboración" se debía a la vez a una mezcla de temor y de ignorancia, pues nunca sabían exactamente cuáles podrían ser las consecuencias si desobedecieran, ni qué hacer para defenderse. Compensan la situación, sin embargo, con bromas y chistes y aprovechan el tiempo de prédica como diversión: es un *show* de varios días para ellos, y tal vez principalmente por esto pagan, pues saben que en la ciudad, por ejemplo, se paga por asistir a los espectáculos. Una vez que se ha ido "la misión", los chistes y las quejas duran unos cuantos días. Luego nada: se olvidan de todo y siguen su vida de siempre, como si jamás hubiesen existido tales misiones, cuyas

117 H. Malavé Mata, *op. cit.*, pp. 29-30.

prédicas son oídas, pero no asimiladas. Sus efectos duran lo que dura su presencia física en la comunidad.

Quiero al respecto ilustrar con una anécdota: en aquella expedición que hizo un grupo de la escuela de Sociología y Antropología de Caracas al Arauca, en 1966, grupo dirigido por Esteban Emilio Mosonyi y del cual formaba parte yo, encontramos que los individuos guahibos que vivían a una hora de "curiara" de los pueblitos El Amparo (Venezuela) y Arauca (Colombia), tenían de seis a ocho nombres "cristianos"; era una comunidad donde la mayoría ni hablaba ni entendía español. Nos explicaron que habían sido bautizados varias veces, porque los habían visitado y bautizado misioneros en otras tantas oportunidades.

Cito esta anécdota porque he encontrado en los campesinos andinos, frente a las creencias y ritos cristianos, la misma incredulidad pasiva que en los guahibos del Arauca. Las fiestas "católicas" que los entusiasman no tienen importancia para la Iglesia, y a menudo son ignoradas en Europa: todo un mes de fiesta para San Rafael, la presencia de San Benito y San Isidro en todos los altares hogareños, y los respectivos bailes con maracas, cuatro, violín y brindis de "miche"; la Virgen de la "Candelaria", festejada con disfraces, danzas ritualísticas a la agricultura, entre sacrificios de gallos y golpes de tambor; las "paraduras" que en el campo terminan siempre en el baile de San Benito y en las cuales beben sin cesar los "cantores" que son sus respectivos sacerdotes, así como el resto de la concurrencia.

Considero que los indios de antaño se sometieron solo en apariencia, al menos en los Andes, y que no permitieron la destrucción de toda su cultura, lo cual fue posible en la medida que los españoles se distraían al poner el énfasis en el "bautismo", la "lengua" y el "trabajo", factores que considerarían suficientes para dominar y cambiar definitivamente al indígena.

PARTE V

EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL

CAPÍTULO 1

LA ESTRUCTURA DE PARENTESCO

Empecé por un censo de todo el universo de la comunidad para identificar las familias autóctonas. Abarqué así tres generaciones de matrimonios comprendiendo en este término las parejas casadas o no, como se estila en antropología.

Para el conocimiento de las generaciones anteriores no pude contar con los datos del Registro Civil, porque no se registraron matrimonios de La Pedregosa excepto en los últimos veinte años y, en este caso, esporádicamente; tampoco con los de los Archivos Parroquiales, porque allí se registran pocos matrimonios en relación con la cantidad real de parejas, de modo que no son representativos de la comunidad.

Apliqué luego el método genealógico, a través de entrevistas guiadas a los representantes más viejos (60 años en adelante) de las familias autóctonas, muestra que saqué basándome en el censo previo. Salieron 29 informantes, los cuales representaban un 5% de la población adulta autóctona. Con ellos pude abarcar un total de 6 generaciones (4 vivientes y 2 muertas). Los informantes no pudieron recordar las generaciones anteriores a estas.

Trabajé naturalmente solo con la población campesina, descartando la de clase media todavía poco numerosa en 1972. Para el análisis de los datos obtenidos: a) en el censo, b) a través del método genealógico, decidí darles expresión matemática, para lo cual ideé un instrumento que consiste en:

I. Una tabla de doble entrada en las casillas de la cual coloqué los apellidos de las familias por orden de antigüedad declarada. Esta tabla que presento aquí la elaboré con los datos censales: dio 46 apellidos, para un total de 1.125 individuos, ordenados de modo siguiente:

-Los 14 primeros representan familias originarias.

-Los 29 primeros, familias autóctonas (originarias o no).

-Los 17 últimos, las familias recientemente ingresadas a la comunidad.

Repetí en las casillas del otro eje de la tabla esos 46 apellidos y representé con cruces las combinaciones entre esos apellidos, representativos de 46 familias, ya habiéndome cerciorado anteriormente, gracias al método genealógico, que todos los de un mismo apellido estaban efectivamente emparentados; tienen la tendencia incluso a ubicarse especialmente por apellido.

Al observar la tabla es visible la concentración de cruces en las casillas correspondientes a las familias originarias, y su disminución en la parte que corresponde a las familias autóctonas no originarias, con disminución aún más notable en la parte de abajo, que corresponde a las familias recientemente llegadas (Véase la tabla de doble entrada, intitulada "Parejas en La Pedregosa", año 1972).

Combinaciones:

1. Familias originarias.....44
2. Familias originarias con autóctonas no originarias.....31
3. Familias autóctonas en general con las de afuera.....23
4. Familias de afuera entre sí.....1

Total.....99

Relaciones:

1. 44 cruces entre 14 familias originarias 44/14=3 1/7
2. 31 cruces entre 29 familias autóctonas 31/29=1 1/14
3. 3 cruces entre 15 familias autóctonas y no originarias 3/15=1/5
4. 23 cruces entre las 46 familias (autóctonas y de afuera) 23/46= 1/2
5. 1 cruce entre las 17 familias de afuera 1/17

Todas las familias autóctonas están emparentadas, siendo netamente mayor la frecuencia de parentesco con una misma familia específicamente, lo cual se repite en cada una de las generaciones abarcadas por el estudio. He dado a esta familia el nombre de familia-núcleo. También se la podría llamar "familia-tronco".

II. Luego he transportado los datos de la tabla de doble entrada a unos gráficos, para obtener una idea más clara de cómo se estructura el parentesco en la comunidad. Construí estos gráficos en base a unos círculos concéntricos, tantos círculos como el mayor número de frecuencias encontradas en la tabla. Siendo la lista de las frecuencias (para las familias autóctonas solamente):

Frecuencia de matrimonios	Frecuencia de familias
21.....	1
15.....	1
12.....	2
11.....	1
9.....	4
7.....	2
6.....	1
5.....	2
4.....	2
3.....	5
2.....	6
1.....	2
	.....
Total	29 familias (autóctonas)

Siendo la mayor frecuencia 21, hay 21 círculos concéntricos. El radio del círculo mayor corresponde a la frecuencia 21, de modo que el punto central de todos los círculos representa la familia núcleo, mientras que en el círculo exterior están colocadas las dos familias que tienen la menor frecuencia (-1). Así colocadas las 29 familias en los 21 círculos, construí el primer gráfico, que representa la

expansión de la familia-núcleo sobre el resto de la comunidad (ver gráfico 1).

En el segundo gráfico uní todos los puntos del gráfico anterior, en todas las combinaciones posibles, representándose así todas las posibilidades de parentesco en la comunidad, es decir, la estructura posible aunque irreal (ver gráfico 2).

En el tercer gráfico transporté las combinaciones reales siguiendo los datos de la tabla de doble entrada (ver gráfico 3).

En el cuarto gráfico coloqué la estructura real sobre la estructura ideal, por lo que se puede observar que la primera se acerca mucho a la segunda (ver gráfico 4).

Es decir que, en la comunidad La Pedregosa, la familia es del tipo familia extensa, llegando su tamaño hasta el de la comunidad misma. Se trata en realidad de una sola familia, con distintos apellidos.

Otra característica de este tipo de familia: no se cierra sobre sí misma. Al penetrar en la comunidad otras familias campesinas, se producen alianzas desde la primera generación entre ellas y las autóctonas. De modo que hay una tendencia también a procurar conservar la estructura, integrando a las nuevas familias dentro de esta. Y la primera familia que establece el parentesco con los recién llegados es justamente la que he llamado "familia-núcleo", es decir, la que lleva el apellido "Dávila".

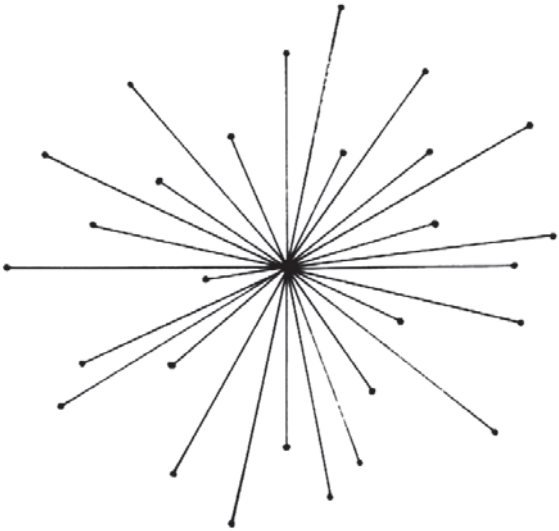
Es interesante observar que estas estructuras se mantienen a través de las generaciones (en cada una de ellas siempre son los Dávila quienes establecen mayor cantidad de relaciones de parentesco con las demás familias de la comunidad, así como con las recién instaladas).

De modo que los gráficos establecidos por mí con relación a los datos censales corresponden también a los datos recogidos mediante el método genealógico.

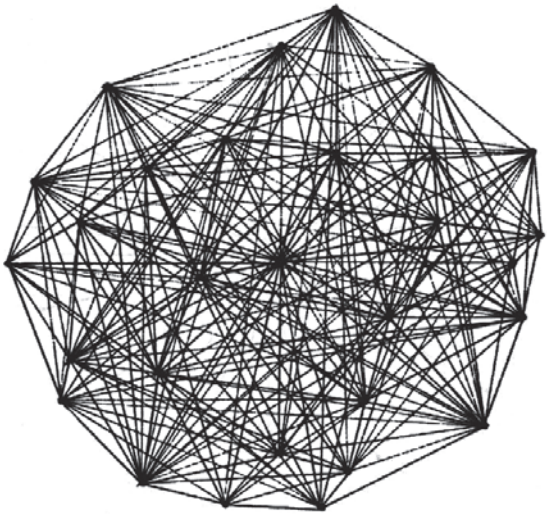
Si no fuera por la inclusión de nuevos miembros (familias originarias de Los Curos, de Ejido o de Lagunillas, que se han instalado en La Pedregosa a través de las últimas generaciones), habría que concluir que el grupo es endógamo.

PAREJAS EN LA PEDREGOSA (1.972)

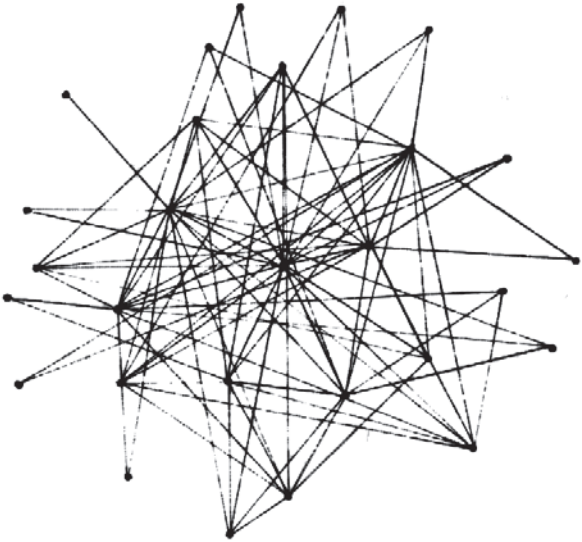
	APELLIDO	1 DAVILA	2 SANCHEZ	3 QUINTERO	4 MONSALVE	5 CAMACHO	6 CONTRERAS	7 RINCON	8 PAEZ	9 UZCATEGUI	10 RONDON	11 RUIZ	12 PAREDES	13 RANGEL	14 BENITEZ	15 GUERRERO	16 GONZALEZ	17 MARQUEZ	18 GUTIERREZ	19 AVENDAÑO	20 ALBORNOZ	21 ANGULO	22 VELASQUEZ	23 ZERPA	24 NAVAS	25 ALIZO	26 CUEVAS	27 DIAZ	28 ZURBARAN	29 LOBO	30 SOSA	31 VILLAREAL	32 ARAUJO	33 CENTENO	34 ROJAS	35 DURAN	36 PEREZ	37 RIVAS	38 RODRIGUEZ	39 MALDONADO	40 CHACON	41 VERGARA	42 ZAMBRANO	43 SUESCUN	44 MORENO	45 CARMONA	46 PARRA	F
1	DAVILA	X	X	X			X X		X		X		X																																			8
2	SANCHEZ		X X				X						X													X											X											6
3	QUINTERO		X																									X									X											3
4	MONSALVE		X			X		X		X	X																																					5
5	CAMACHO		X		X			X X		X				X				X					X							X																		9
6	CONTRERAS	X								X						X																																3
7	RINCON																																															0
8	PAEZ	X						X		X									X		X																											5
9	UZCATEGUI			X	X																						X																					3
10	RONDON	X					X		X X									X												X																		6
11	RUIZ										X																				X																	2
12	PAREDES	X										X																			X				X													6
13	RANGEL	X				X			X														X								X				X													5
14	BENITEZ	X					X																																									2
15	GUERRERO							X																																								1
16	GONZALEZ			X			X							X																																		3
17	MARQUEZ																																															0
18	GUTIERREZ		X							X																																						2
19	AVENDAÑO																																										X					1
20	ALBORNOZ	X	X										X																																			3
21	ANGULO						X														X	X																						X				3
22	VELASQUEZ	X																																														1
23	ZERPA	X																													X																X	3
24	NAVAS	X								X												X																										3
25	ALIZO																																															0
26	CUEVAS									X																																						1
27	DIAZ					X																																										1
28	ZURBARAN																																	X X														2
29	LOBO		X																																X													1
30	SOSA																																															0
31	VILLAREAL																																															0
32	ARAUJO																																															0
33	CENTENO																																															0
34	ROJAS																																															0
35	DURAN										X X																																					2
36	PEREZ																																						X									1
37	RIVAS			X																																												1
38	RODRIGUEZ	X																																														1
39	MALDONADO						X																																									1
40	CHACON	X																																														1
41	VERGARA																X																															1
42	ZAMBRANO																																															0
43	SUESCUN																																															0
44	MORENO			X																																												1
45	CARMONA			X																																												1
46	PARRA																X																															1
G		13	9	6	2	3	8	5	4	6	6	1	3	2	0	1	2	2	1	1	1	3	2	0	0	1	0	1	0	2	3	0	1	2	2	0	2	0	1	0	0	0	1	1	0	0	1	99



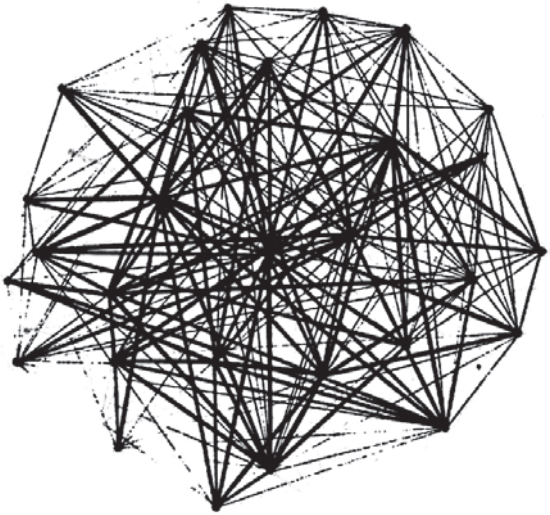
(Gráfico 1)



(Gráfico 2)



(Gráfico 3)



(Gráfico 4)

Sin embargo, integran más fácilmente en la estructura de parentesco a aquellas personas que están definitivamente instaladas en la comunidad; los miembros que salen a trabajar fuera regresan por lo general para casarse en la comunidad, salvo raras excepciones. En estos últimos casos existe una neta actitud de rechazo, que se manifiesta solo indirectamente hacia aquellos individuos de extracción urbana que se han maridado con miembros de la comunidad, pero que no tienen participación en su vida.

Esta situación va cambiando en los tres últimos años (que corresponden a la urbanización progresiva de La Pedregosa) entre jóvenes, especialmente las muchachas que esperan "un novio de la ciudad que me lleve a pasear, que me lleve al cine, a la discoteca y que tenga carro". Por supuesto, en la mayoría de los casos son engañadas y se quedan luego en su familia con el hijo nacido de esa aventura.

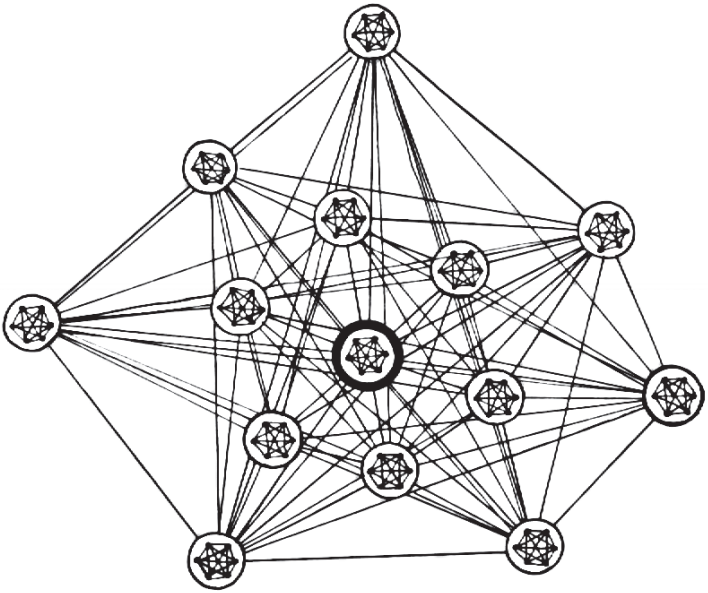
Podemos concluir que ha habido en este grupo una tendencia a la endogamia, corregida de vez en cuando por casos de exogamia. Esto último viene a ser también, sin embargo, endogamia si consideramos que, para la comunidad, endogamia se identifica con el espacio de la comunidad, de modo que la familia campesina extraña que viene a vivir en dicho espacio se vuelve potencialmente una fuente más de intercambio de mujeres en la estructura ya existente.

Como dentro de esta familia particularmente extensa que constituye la comunidad los intercambios se realizan también dentro de cada una de las subfamilias, incluyendo naturalmente a la familia-núcleo, se puede representar la estructura completa de parentesco (entre todas las subfamilias y dentro de cada una de estas) mediante un gráfico (gráfico 5).

De modo que podemos concluir que las primeras dos leyes de parentesco en esta comunidad son las siguientes:

1. Matrimonio preferencial con algún miembro (varón o hembra de la familia-núcleo.
2. Posibilidades de matrimonio
   a) entre las distintas subfamilias del grupo

b) dentro de cada una de estas subfamilias (respetando naturalmente el tabú del incesto entre padres e hijos, entre abuelos y nietos, entre hermanos y hermanas), permitiéndose el matrimonio entre tíos y sobrinos y entre primos, aunque con un rechazo consciente.



(Gráfico 5)

Combinaciones posibles de parentesco entre las 14 subfamilias originarias y dentro de cada una

La primera de estas dos posibilidades es preferible.

A estas dos leyes se debe agregar una tercera:

3. El matrimonio es posible también con alguna de las familias nucleares extrañas, con tal de que estén viviendo en el espacio de la comunidad, y en tal caso es la familia-núcleo la que empieza este tipo de intercambio.

Debe observarse que aunque hemos encontrado una tendencia endogámica en la estructura inconsciente, existe la tendencia contraria en la estructura consciente; en efecto, declaran los miembros de la comunidad: "Es mejor no casarse entre familia". Pero el análisis de las combinaciones reales en el parentesco, a través de las seis generaciones que he logrado abarcar en el estudio, demuestra lo contrario.

Asimismo, la estructura normativa impuesta por la Iglesia, que forma parte de la actual estructura consciente, prohíbe las relaciones sexuales fuera y antes del matrimonio. Aunque esto coincide con la estructura normativa propia en cuanto a las relaciones extramatrimoniales –las parejas son monogámicas y una vez constituidas se mantienen unidas toda la vida, aunque no haya matrimonio "legal" ni "religioso"– no sucede lo mismo con las relaciones prematrimoniales, que sí puede practicar una muchacha, mientras su relación con el joven no se ha consolidado en forma definitiva; una vez llegados a esta situación se establecen al principio en la casa de los padres (del o la joven) donde viven a veces varios años antes de habitar una casa propia, lo que es normal que suceda cuando ya tienen varios hijos. Es evidente la diferencia entre la ética declarada y la vivida: los padres acostumbran prohibir a sus hijas tener novio y las amenazan con "colgarlas del techo" para darles una paliza el día que las consigan con un hombre.

De modo que las relaciones sexuales entre jóvenes se realizan habitualmente en los cafetales ("en el café"), a escondidas de la comunidad. De todas formas, algún día las muchachas terminan por "irse con un hombre", porque "se fastidian de la casa", después de lo cual regresan con o sin él y los padres tranquilamente colaboran en la crianza del nieto y ya nadie se preocupa por la idea de "pecado".

Sucede como si todo esto no fuera tal vez más que un teatro inconsciente en el que a los padres les toca presionar a sus hijas para que consigan temprano un marido; y una vez concebido un hijo, la realidad acaba de imponerse con toda su fuerza sobre la norma ética antes proclamada.

La concepción de la familia en La Pedregosa como familia del tamaño de la comunidad entera, no corresponde al sistema lingüístico utilizado por los miembros. Estos no llegan a expresar su riqueza de parentesco, por la escasa cantidad de términos españoles para este efecto, de modo que los habitantes del lugar no definen verbalmente con facilidad su parentesco, manifiestan dificultades para explicarlo. Se contentan con resumir muchos diversos grados de parentesco en la palabra "familia", "es familia" o "es familia mía". Así dicen y tienen que esforzarse para explicar por qué, cuando no se trata de las relaciones padre-madre-hijo-hermano-abuelo. Hasta los términos "tío", "sobrino" y "primo" son reemplazados a menudo por el de "familia". Muchas veces me han contestado: "Sé que es familia, pero no sé por qué" (lo que hace remitirse a la ley de la economía del lenguaje). A su vez, esta concepción de la familia va estrechamente relacionada con la estructura económica, como veremos.

El origen de los apellidos

Comprobé que no existe parentesco entre los campesinos y los terratenientes de la región, que llevan, sin embargo, a menudo los mismos apellidos. Al respecto, debemos recordar que, al terminarse los regímenes de la encomienda y la esclavitud, necesitaron las poblaciones indígenas nombres y apellidos "cristianos". Nombres ya tenían generalmente por el bautizo, pero les faltaba un apellido español, lo que resolvían adoptando el del hacendado para el cual trabajaban.

No es de extrañar entonces que las subfamilias más antiguas de La Pedregosa, que se declaran originarias de dicha comunidad, llevan los apellidos de ciertos hacendados de la misma zona y, justamente, la familia-núcleo se apellida como la familia propietaria de la mayor y probablemente más antigua hacienda de esos lados: la familia Dávila. He logrado rastrear este apellido y algunos más, entre los datos históricos acerca de las concesiones de tierra. Aunque

estas empezaron a partir de 1569, se registraron solo a partir de 1589, al decir de Febres Cordero.[118]

Encontramos por ejemplo, que para este (1589) fue concedida una "caballería de tierra" en La Pedregosa a un tal Gonzalo de Avendaño (este era también el apellido de una de las subfamilias de La Pedregosa, hoy extinguida; es además el apellido de la familia-núcleo en la estructura de parentesco de las comunidades merideñas La Culata y El Vallecito, estudiadas por mí en 1973), al cual se le concedió nuevamente en el mismo año "una estancia en La Punta". Ese año se concedieron también a Antonio de Monsalve, uno de los primeros conquistadores de Mérida, "dos estancias" para sus hijos Felipe, Diego y Francisco de Monsalve, estancias situadas en Mocobadás.

Es ese mismo año se concede a Francisco Ruiz "un pedazo de tierra en su encomienda, donde se juntan dos quebradillas que entran en una más grave que va a caer al Chama"[119]; a Ana Páez, un pedazo de tierra en la "ranchería vieja" (antiguo nombre de la cabecera del municipio, como dije anteriormente); y a su hermana María Sánchez, "tres huertas" en la misma ranchería.

En cuanto al apellido Dávila (el de la familia-núcleo, así como el de los principales terratenientes de la región), lo empezamos a encontrar a partir del año 1625, cuando el capitán Diego Prieto Dávila "representa" en Mérida a Antonio Díaz y al capitán Juan Guerrero Henríquez, para quienes recibe tierras. El mismo año se le concede a Juan Quintero "una estancia de ganado mayor, lidiando con la

118 Febres Cordero, *op. cit.*, p. 196.

119 Debemos a Febres Cordero el trabajo de haber buscado ya estos datos en el archivo del antiguo Ayuntamiento de Mérida, así como en el archivo de la antigua Gobernación de Mérida y en el del Registro Público, y haberlos reunido en su libro ya citado: *Procedencia y lengua de los aborígenes de los Andes venezolanos, décadas de la historia de Mérida*, Tomo I, pp. 171-179.

que tiene de ganado menor en el sitio de Los Estánquez"; y a Gonzalo Quintero, en 1629, un pedazo de tierra en la "mesa o llano de la ciudad de Mérida".

En 1627 encontramos que ese mismo Diego Prieto Dávila es alcalde de Mérida y teniente de capitán general, y que se le conceden las tierras que sobran de los resguardos de los indios de Tatey y de Los Curos (quienes, dije anteriormente, eran con toda probabilidad los habitantes de La Pedregosa), de las cuales se le dio el título en 1630. También se le otorgaron concesiones de tierras después en 1628 en Gibraltar (yendo hacia Bobures) y nuevamente en La Pedregosa en 1630: "una estancia de ganado mayor en las tierras de sobra que hubiere en los resguardos viejos de los indios de Tatey, del otro lado del Albarregas, frente a la Punta". En el mismo año, se le conceden:

> ... cuatro estancias de pan a Gibraltar, en el río de Torondoy, y a un cierto Juan Pérez Dávila se le encomienda, en el valle de Tostós, unos indios que estaban encomendados anteriormente a Francisco de Avendaño, hallándose dichos naturales a tres o cuatro leguas distantes de sus antiguos resguardos.

A Diego Prieto Dávila se le encomendaron igualmente, en 1632, dos estancias en La Grita, "estancias de ganado mayor"; una en Timotes; otra en Acequias; otra en "las estancias de Juan Martín de Zerpa" y otra en un sitio cuyo nombre desapareció por estar roto el documento. En el mismo año se le da también una estancia en "la otra banda del río Albarregas". En 1636 recibe dos estancias en el valle de Aricagua, "la una en los resguardos viejos de los indios de La Veguilla, cercanos a las tierras que allí poseía el agraciado; y otra, en los resguardos del repartimiento de indios que fue de Diego de Ruicabo". En 1637 se ve que él tiene también una tierra en la vega del Chama, cerca de la unión de este río con el Mucujún.

Por otra parte, se encuentra que, antes de 1629, un cierto Francisco de Ávila obtuvo una tierra "en el plan de la ciudad de

Mérida". ¿Se habrá transformado tal vez ese apellido también en Dávila más tarde? Este dato no ha sido comprobado todavía. Podemos así observar que, desde principios del siglo XVII, ya los encomenderos habían introducido en la región varios de los apellidos que hoy encontramos comúnmente en el estado Mérida y, para el caso que nos interesa ahora, en La Pedregosa.

Los mismos apellidos se repiten en las concesiones de tierras en los siglos que siguen, así como a fines de la Colonia, cuando encontramos que Mateo Dávila, por ejemplo, fue una de las personas agraciadas al respecto en el año 1807, con un "solar de cincuenta varas en el ensanche de Mérida". En ese período también aparecen nuevos apellidos (tal vez aparecieron antes en la región, pero todas las concesiones hechas no fueron registradas y faltan muchos documentos), unidos igualmente a concesiones de "solares": Trinidad Paredes y Juana Guerrero en 1806, Antonio Uzcátegui en 1805 y Diego Benítez Pérez en 1806. En cuanto a los "concedentes", escribe Febres Cordero:

> Aunque los ayuntamientos podían conceder tierras en los términos de su partido capitular donde no residía audiencia ni gobernador, era privativo de estas rever las concesiones y declararlas sin lugar, si en ellas se había perjudicado a los indios o el derecho de terceros.[120]

Y en relación con los requisitos para el otorgamiento de concesiones, apunta el mismo autor que:

> ... se hacía la concesión en cada caso a solicitud del interesado, quien alegaba sus méritos como personal servidor del Rey en los descubrimientos y ocasiones de guerra contra los indios, o como descendientes de conquistadores y primeros pobladores. La tierra

120 Febres Cordero, *op. cit.*, p. 171.

> se les concedía en nombre de su majestad y sin perjuicio de tercero ni de los naturales. Cuando el terreno que se solicitaba correspondía al resguardo de alguna parcialidad de indios, debía acreditarse que estos no recibían daño y que consentían en la concesión, diligencia que practicaba la primera autoridad del lugar más inmediata al pueblo o asiento de los naturales, quienes debían informar lo conducente por boca de su cacique; y también se oía el informe del respectivo doctrinero, si lo tenían...[121]

Nos podemos preguntar cuántas veces se respetarían estas condiciones, y si las parcialidades de indios "consentirían" voluntariamente en dichas concesiones, con lo cual podemos empezar a analizar la estructura económica.

121 *Ibid.*

CAPÍTULO 2

LA ESTRUCTURA ECONÓMICA

Los antiguos habitantes de la región andina pertenecían, según Sanoja y Vargas, a un "modo de producción teocrático", dentro de una "formación agricultural" que iría de 1000 a 1500 d.C.[122]. Se trataría de "centros nucleares simples", basados en la introducción de una tecnología novedosa "...capaz de aprovechar los recursos hidráulicos para el regadío y permitir el desarrollo de los cultivos en ladera y a través de la construcción de andenes o terrazas artificiales.[123]

En la agricultura utilizaban los indios la roza, la quema, la rotación de cultivos y los cultivos itinerantes, a fin de no agotar la tierra, como lo indican Febres, Salas, Sanoja. Wagner, Antolínez, etc.[124]. En las laderas de las montañas fabricaban terrazas y, para la irrigación regular, utilizaban el agua que desviaban de los ríos y que canalizaban luego mediante lo que ahora son las acequias, o que conservaban en unos estanques artificiales llamados por ellos "quimpúes",

122 M. Sanoja, I. Vargas, "Introducción", *op. cit.*, p. 23.

123 *Ibid.*, p. 186.

124 Febres, Salas, Sanoja, Vargas, Wagner, *op. cit.*; Gilberto Antolínez, *Hacia el indio y su mundo*, 2.ª ed., Universidad Centroccidental, Barquisimeto, 1972.

donde guardaban también el agua de los ríos. Como dije en la Parte IV, los campesinos actuales han conservado de esos antepasados indígenas una gran habilidad para construir o desviar acequias. En cuanto a las relaciones de producción, escribe Sanoja:

> ... cada hombre poseía su labranza o conuco [en la zona de Mérida no se utiliza el término "conuco", sino "terreno"], el cual cuidaba con la ayuda de los demás integrantes de su familia nuclear, pero cuando las necesidades del cultivo hacían imprescindible el concurso de una mano de obra más numerosa, otros individuos de la comunidad podían prestarle su ayuda para realizar colectivamente el deshierbe del terreno y la recolección de las cosechas. Durante esas jornadas de trabajo colectivo del dueño el campo cultivado estaba obligado a suministrar la alimentación a todo el grupo de personas que le prestaba su cooperación.[125]

Todavía existe el trabajo colectivo entre los campesinos, se llama "mano 'e vuelta" en La Pedregosa y otras partes de Mérida, y "convite" en ciertas zonas andinas, especialmente en Táchira. Se da preferentemente para el deshierbe y la cosecha de café. En cuanto a la propiedad, cuando tienen todavía tierra, es generalmente de dos tipos: un "terreno" que pertenece a toda una subfamilia, o parte de ella, y otro más pequeño, por cada familia nuclear de esa subfamilia. En ese segundo caso se siembra generalmente un poco de maíz, de caraotas, yuca, perejil, lechugas, zanahorias, flores, plantas medicinales; se crían gallinas y "piscos"[126] y lo trabajan en general solo la pareja y sus hijos de ambos sexos. El primer tipo de terreno (el de la subfamilia) consiste al menos en un cafetal, donde se consiguen

125 M. Sanoja, I. Vargas, *op. cit.*, p. 187.

126 Palabra andina ancestral para designar al pavo; la "pisca" es entonces la pava, y la conocida sopa andina a base de leche y huevo lleva su nombre por elaborarse con los huevos de esta.

también cambures, que dan sombra al café, naranjas y/o un potrero adonde llevan a pastar su vaca aquellos que la tienen. Para el segundo tipo existe toda una organización del trabajo que comprende, en teoría, a todos los miembros de la subfamilia y a otros miembros de otras subfamilias; los cuales son generalmente también parientes de los primeros o por lo menos "compadres". Dicha organización tiene un carácter muy humano, pues se adapta perfectamente a la forma de ser de cada individuo y la respeta, y presenta una lógica muy particular. En efecto, me sorprendió mucho al principio constatar los hechos siguientes:

1. La irregularidad colectiva en el horario de trabajo: cada quien se incorpora al grupo cuando quiere pues no hay horario establecido para empezar.
2. Las grandes diferencias individuales en cuanto a "rendimiento" y capacidad de trabajo: cada quien hace lo que puede o quiere.
3. La participación potencial de todos, aun en el caso de los "locos" y de los "mendigos" (idiotas de nacimiento), que descarta cualquier obligatoriedad, y por supuesto cualquier marginación.
4. No hay relación necesaria entre "rendimiento" –o sea, horas efectivas de trabajo– y aprovechamiento del producto. Es decir, no se piensa que el que más trabaja más gana. Ciertos individuos pueden perfectamente no ayudar jamás (argumentan a veces enfermedades imaginarias y, a pesar de que los demás no se engañan con esto, se les concede el beneficio de la duda y no se les reclama nada; otras veces se trata de miembros de la familia ocupados en otra actividad, que trabajan por ejemplo en la construcción, en una fábrica) y sin embargo reciben su parte.
5. Ni el terreno ni el producto son divididos en partes iguales: cada quien recoge en relación con sus propias necesidades (y las de su familia nuclear, cuando la tiene) y nada más, porque se trata de una economía de subsistencia. No existen tampoco medidas de superficies ni de peso exactas: el sistema métrico es desconocido: se habla en términos de "lote pequeño", "lote grande", "manzana", "cajón", sin precisar a cuántos metros aluden esas

designaciones; así mismo sucede con las medidas de peso y se dirá por ejemplo "palitos" de café o maíz.

6. Si hay plusproducto, y aun cuando el relativo excedente no tenga tal carácter, se reparte entre los parientes más pobres, por ejemplo: los que ya no tienen tierra, los enfermos, las viudas con muchos hijos; a veces se vende en el mercado de Mérida.

De modo que la comunidad acusa todavía una tendencia a reproducir la estructura siguiente:

1. Hay tierras colectivas propiedad de parientes próximos (subfamilias); es decir, corresponden a una gran unidad familiar que en general es representada lingüísticamente por un apellido distinto.
2. En esa tierra colectiva existe también el trabajo colectivo de carácter voluntario.
3. La repartición del producto colectivo se hace de acuerdo a las necesidades de cada familia nuclear de la subfamilia.
4. Hay una redistribución, a nivel de la comunidad, del plusproducto, por cada unidad familiar.

Podemos suponer que, antiguamente, dicha redistribución era organizada tal vez por el jefe del grupo, lo que se relacionaría con lo que han encontrado algunos arqueólogos en otras zonas andinas: la existencia de "mintoyes" o sitios subterráneos, en las regiones más frías y, en tierras más templadas, "bohíos" utilizados como graneros[127]. En cuanto a la acumulación de este excedente en el pasado, es-

127 M. Sanoja, I. Vargas, *op. cit.*; E. Wagner, *op.cit.*
(N del E.: Referencia corregida por la autora en la nueva edición del presente libro: "En la publicación de 1976 solo tenía como información la de Sanoja y de Wagner; posteriormente, al profundizar en la etnografía de muchas zonas de la Cordillera, descubrí que los 'mintoyes' no eran silos como lo supusieron los primeros arqueólogos, sino

cribe Sanoja: "no hay indicaciones concretas, aunque es posible que en algunos casos pudiese haber sido centralizado a través del jefe de aldea, o consumido socialmente en festividades colectivas".[128]

Es también posible que la propiedad de la tierra en cada unidad familiar se recibiera antiguamente a través de las mujeres (no me atrevería aún a hablar de parentesco matrilineal), lo cual iría unido a una matrilinealidad. En realidad, los únicos datos de los cuales dispongo por el momento para suponer esto son uno de tipo lingüístico: existe en la comunidad un término que se utiliza para hablar del terreno más antiguo de cada una de las subfamilias originarias (no se utiliza para otras, aunque tengan tierras), el cual se considera como el asiento de esta. Se trata del término "rincón", el cual se acompaña siempre del apellido en femenino. Se dice en efecto: "el rincón de las Dávila", "el rincón de las Ruices").

---

cámaras funerarias, cuyo nombre significaba según los campesinos 'cueva' o 'útero' (los cadáveres estaban enterrados en posición fetal, en el útero de la madre tierra), lo que pudimos confirmar al excavar en nuestro grupo de investigación muchas de esas cámaras, en las cuales encontramos a menudo esqueletos en posición fetal. El error de los arqueólogos anteriores se debió posiblemente a que, al no encontrar nada en el interior, no se hayan fijado suficientemente en el suelo de tales cámaras, ya que encontramos en varias de ellas solo huellas blancas en forma de esqueleto, y algunos dientes, en suelos muy ácidos (La Pedregosa y La Hechicera), mientras que en el páramo los suelos permiten la conservación de los esqueletos (Páramo de Escagüey, de Mucurubá o de Gavidia). La excepción fue en algunas cámaras del Valle Grande de Mérida, las cuales no tenían ningún rastro de huesos; parecían cámaras que no habían tenido tiempo de ser usadas, por lo que hicimos la hipótesis según la cual los antiguos indígenas preparaban con anticipación sus cámaras para tenerlas ya listas al morir".

128 *Ibid*. Los autores citan aquí a: Nicolas Federman, *Narration du premier voyage de Nicolas Federmann*, Libreur Editeurs, París, 1837, p. 119.

Si la familia tiene terrenos en otras partes de la comunidad, lo que sucede especialmente con la familia-núcleo, a estos no se aplicará dicho término. Este se reserva también únicamente para las familias más antiguas, como dije. Pero en general, se puede observar además cómo toda la comunidad, al referirse a alguna casa, pone nuevamente el apellido en femenino: casa de las Páez, casa de las Sánchez, casa de las Rincones, casa de las Guerrero, o usa el nombre de pila de la mujer: casa de Encarnación, casa de Marcela, casa de Luisa, etc.

El segundo dato es de tipo psicológico: la mujer tiene en general una gran importancia reconocida en la comunidad, ella es la que realmente manda en la casa, la que educa a los hijos y organiza a menudo el trabajo colectivo, tomando las decisiones. Es casi siempre menos tímida y más desenvuelta que el hombre.

En la época prehispánica había tal vez una estructura del tipo siguiente:

I. Época prehispánica.

1. Tierra colectiva de todo un grupo, el cual se haría estableciendo en aldea, con las casas diseminadas (casas colectivas, según algunos arqueólogos e historiadores y según mis informantes actuales de La Pedregosa; casas individuales de cada familia nuclear, según otros historiadores y según se consiguen todavía en ciertas zonas). Correspondería probablemente a un territorio limitado políticamente.
2. Subdivisión de esa tierra colectiva, con límites imprecisos, entre las subfamilias del grupo, o familias extendidas, una por cada subfamilia. Esto iría acompañado de matrilocalidad y, tal vez, de un parentesco matrilineal.
3. Trabajo colectivo de parte de cada subfamilia o familia extendida en su tierra.
4. Repartición del producto de este trabajo colectivo entre todos los miembros de la subfamilia (o familia extendida), según las necesidades reales de cada uno.

a) Conservación de algún plusproducto colectivo perteneciente a todo el grupo, es decir, a las distintas subfamilias, en un granero colectivo, para ser repartido entre todos en caso de penuria; b) Redistribución espontánea del plusproducto (en caso de existir) de cada familia extendida o subfamilia a otras subfamilias más necesitadas.

Ahora bien, la llegada de los españoles; la imposición de la encomienda y el trabajo obligatorio en esta, es decir, la imposición de un sistema económico distinto, acompañado de una concepción distinta de la propiedad, del trabajo y de la familia; la llegada además de otras familias indígenas procedentes de otras parcialidades (con otras estructuras tal vez), ya que los conquistadores desplazaban a veces las parcialidades indígenas de acuerdo a sus intereses; el mestizaje progresivo (que no se realizó, sin embargo, con la misma intensidad en todas las subfamilias, lo que es visible hoy en sus descendientes); la sustitución de la lengua original por el español, la necesidad de adopción, más tarde, de un apellido español, el cual se heredaba del padre; la introducción del parentesco bilineal, etc.; todo esto no logró, sin embargo, destruir la estructura antigua, aunque con el tiempo esta sí se transformó en su relación con la otra, y podemos suponer que el resultado fue el siguiente:

II. Estructuración progresiva del siglo XVII hasta el XX.

Al lado de la encomienda y de la hacienda, y a menudo dentro de ellas, se formó una estructura debajo de la otra impuesta por el español y más tarde por el terrateniente criollo:

1. Tierra: a) colectiva de cada subfamilia (en la parcialidad india al principio de la Colonia), con herencia ya no solo por la línea de la madre, sino también por la del padre. Introducción del apellido español (heredado por la línea paterna) para referirse a la subfamilia, pero utilización del femenino para referirse a dicho apellido, compensación, cuando se asocia con la tierra colectiva; b) aparición progresiva del terreno particular de la familia nuclear,

al lado de la tierra colectiva de la subfamilia. Descendientes actuales de los terratenientes de antaño me contaron cómo se regalaba un pedazo de tierra a aquellos individuos "que se portaban bien" con el encomendero o con el hacendado.

2. Trabajo: a) individual, con carácter obligatorio, para el encomendero o el terrateniente. b) particular de cada familia nuclear (la pareja y sus hijos) en el terreno de esta; c) colectivo y voluntario en la tierra colectiva de la subfamilia, y también en los terrenos particulares de las familias nucleares, así como en la tierra de otras subfamilias.
3. Producto: a) el producto del trabajo para el encomendero o el terrateniente; b) el producto del trabajo para la familia nuclear; c) el producto del trabajo (colectivo) repartido entre todas las familias nucleares de la subfamilia, según las necesidades de cada una; d) en caso de existir un plusproducto, sea del trabajo en el terreno colectivo, sea del trabajo en los terrenos particulares de las familias nucleares, se reparte entre los miembros más necesitados de todo el grupo o se vende en el mercado en proporciones mínimas: dos sacos de naranjas, o veinte lechugas, o dos racimos de cambur, etc.

De cualquier modo, haya o no un plusproducto, las familias más pobres de la comunidad siempre reciben ayuda de las demás, se les llevan espontáneamente ciertos productos básicos (caraotas, maíz, cambur, panela); los bodegueros no les cobran: "Me paga cuando pueda", dicen, a sabiendas de que no llegará ese momento.

III. Destrucción de la estructura, siglo XX.

La imposición violenta en el siglo XX de la economía capitalista en el país, a partir de la explotación y exportación del petróleo; el descenso en la exportación del café, producto básico de la región andina en el siglo XIX y a principios del XX; el abandono progresivo de las tierras por los terratenientes, su venta a empresas urbanizadoras; la instalación en otras zonas de Mérida de ciertas empresas

agrícolas que compiten en el mercado local y lo abastecen; la presión constante de las empresas y de los particulares de clase media sobre el campesinado para que venda su lote; la migración fuerte a la ciudad; todo esto va destruyendo, poco a poco, la estructura económica original, y encontramos los siguientes procesos que se han venido intensificando en los tres últimos años en La Pedregosa, especialmente desde que ha empezado en la misma un proceso de urbanización violenta (a pesar de la ley establecida en 1973 y según la cual la comunidad debe conservarse como "zona verde").

Al migrar a la ciudad un individuo adquiere ahí un nuevo concepto de propiedad privada y, si desea establecerse, a fin de poder comprar un rancho o una casita pide una división por igual, no concebida anteriormente, y no siempre comprendida por los demás miembros de la familia del terreno familiar, a fin de vender "su parte", sea a otros miembros de la familia que permanecen en la comunidad (a veces quedan uno o dos solamente, porque los demás ya se han ido), sea a un comprador de la clase media, sea a una empresa urbanizadora.

1. Se vende la tierra colectivamente: a) a varios compradores, parcelándola; b) un solo lote, sea a uno solo de los miembros de la familia que no desea migrar y que en tal caso queda como propietario individual de todo el lote, sea a un solo comprador foráneo particular de clase media, o empresa.
2. Se vende el terreno particular de la familia nuclear: a) sea a un miembro de la familia que permanece en la comunidad y se transforma así en propietario individual de un terreno mayor; b) sea a un particular foráneo, para construcción de una quinta o para hacer negocio cuando el m^2 de tierra haya subido; c) sea a una empresa urbanizadora que quiere ampliar su posesión de terrenos con la compra de pequeñas porciones particulares.

De modo que se va rompiendo la estructura original. En efecto, al cambiar el régimen de propiedad de la tierra, al desaparecer el autoabastecimiento y al no ser compensado por fuentes de

trabajo seguro, al desaparecer la familia extensa por dispersión de sus miembros, que empiezan a casarse fuera de la comunidad, ya no tiene razón de existir el trabajo colectivo sino el individual, proceso que se le dificulta enormemente al campesinado andino, aun a los jóvenes. Se dificulta también a aquel que migra a la ciudad, razón por la cual las empresas prefieren utilizar una mano de obra nacida en la ciudad y no procedente directamente del medio rural. A nivel de la comunidad urbana ya no puede darse una redistribución de bienes como se daba en la comunidad rural, aunque se procura conservar en alguna medida: los parientes ya instalados reciben en su casa a los recién llegados y los alojan y alimentan gratuitamente, a veces durante varios meses, hasta que consiguen trabajo o regresan a la zona rural. Estos cambios radicales en La Pedregosa se han intensificado de repente, como dije, sin que se presenten al mismo tiempo los cambios correspondientes en la *Weltanschauung* del campesino. En efecto, como el cambio es impuesto desde el exterior por una cultura distinta e importada que corresponde a una concepción distinta del mundo –y por consiguiente de la economía, del trabajo, de la familia, etc.– el campesino ve derrumbarse su mundo sin estar preparado para tal derrumbe. Así que se pueden observar fenómenos como los siguientes:

1. Inconstancia en el trabajo, causada por la alienación que se cierne sobre la comunidad.
2. Incapacidad de ajuste a un horario fijo, que sería incompatible con la concepción del tiempo rural.
3. Bajo rendimiento, en el sentido occidental de esta palabra.
4. Poco interés por el trabajo (actúa la misma alienación), lo que está en relación inversa con la necesidad de consumo recién en formación.
5. Prefiere desempeñarse en los trabajos menos exigentes, aún a riesgo de recibir la menor remuneración: el trabajo en las fábricas y en las empresas de construcción parece demasiado duro, y se prefiere trabajar en servicios, preferiblemente para el estado. El trabajo más codiciado en la zona de la ciudad de Mérida es el

de bedel, sea en un ambulatorio, sea en el hospital, sea en un liceo o en la universidad.

6. Pérdida paulatina del *esprit de corps* o sentido de pertenencia al grupo y de ayuda dentro de este. Algunos individuos se resisten a salir de la comunidad y prefieren vivir en una situación permanente de desempleo o de subempleo, lo que, mientras están en la comunidad, no les parece demasiado dramático porque aunque está en quiebra la estructura, esta todavía persiste y se consiguen parientes que ayudan, o se subsiste de los pocos productos de un pequeño terreno que queda.

Los jóvenes cambian a menudo de trabajo ("se aburren") y tienen la actitud: "Trabajo porque necesito comprar tal cosa" (en general ropa), y una vez satisfecha esa necesidad, dejan de trabajar durante algún tiempo hasta que vuelve a presentarse una necesidad urgente, individual o familiar; en este caso, se busca con desgana y se rechazan las ofertas de trabajo que vinieran a resultar demasiado alienantes. De modo que el individuo de la comunidad, adulto o joven, no se siente obligado todavía a vender su fuerza de trabajo, y está deseoso de venderla lo menos posible, y esto está naturalmente en relación muy importante con su concepción del trabajo.

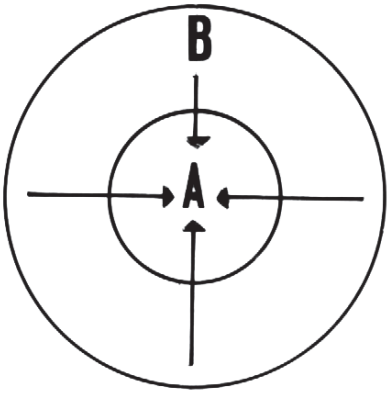
El campesino distingue fundamentalmente, en efecto, entre el trabajo de la tierra que le gusta y que sirve para su autoabastecimiento, y el trabajo asalariado, especialmente cuando no se trata de agricultura. En el primer caso no significa para él lo mismo que para nosotros, porque él se identifica con el trabajo, lo hace con amor, con verdadera ternura por las plantas; además de que en su tierra trabaja cuando quiere, como quiere y con quien quiere. En el segundo caso, aunque haya la necesidad, se aborrece el trabajo, más aún cuando es en la ciudad, donde no se da el amparo mutuo que caracteriza la comunidad rural.

Podemos considerar que el paso de una estructura económica autóctona, indígena, a otra, no se debió a un cambio dialéctico propio de esta estructura, sino a una mera imposición exterior. Así que

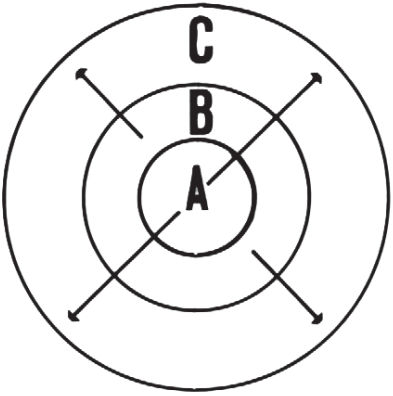
el sistema económico indígena no se cambió en sistema económico propio de la Colonia, sino que este pretendió desplazarlo y destruirlo, lo cual logró solo parcialmente: aquel se defendió de algún modo y no solo sobrevivió, sino que se transformaron paralelamente y guardando relaciones uno con el otro. De modo que encontramos dos estructuras superpuestas:

a. La que surge por dialéctica interna del grupo autóctono y cuyas raíces están sin duda en la época antigua.
b. La que se impone desde el exterior, desde hace cuatro siglos, y que ha durado, hasta años recientes, con algunas transformaciones.

En el primer gráfico representé con la letra A la estructura interna propia de la comunidad, mientras que la letra B representa la estructura impuesta primero por los españoles, luego por los terratenientes criollos.



(Gráfico 1)
S. XVI a XX: B explota a A, pero A conserva una estructura propia



(Gráfico 2)
S. XX (2.ª mitad) A y B se desintegran delante de C

La relación entre A y B es la siguiente: B explota a A, mientras que A no repercute sobre B. En efecto, A es independiente de B (en cuanto a la estructura interna) y paralela a ella. Si desapareciese B seguiría existiendo A, mientras que lo contrario sería imposible: B no puede existir sin A. En el segundo gráfico aparece un tercer círculo representado por la letra C y que indica la nueva estructura invasora. Así que tenemos:

A: Estructura económica interna del grupo (¿modo de producción autóctono andino venezolano?) desintegrándose poco a poco.

B: Estructura impuesta en el siglo XVI (modo de producción colonial-español) que sufrió ligeras modificaciones en cuatro siglos y que se está desintegrando actualmente.

C: Estructura invasora en el siglo XX (modo de producción capitalista).

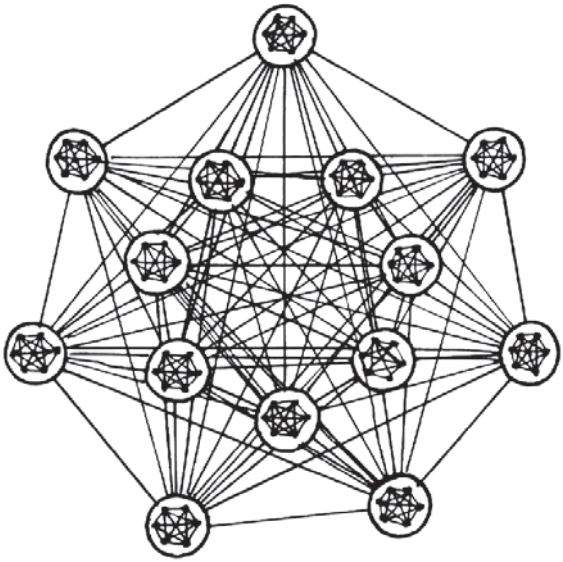
La relación entre las tres es ahora:

B pierde su relación con A y se desintegra delante de C; A ya no puede existir paralelamente y se desintegra también; C invade a A y a B, desintegrando a ambas, no necesita ni a A ni a B. Mientras que

durante cuatro siglos B no logró destruir a A porque la contradicción entre ambas no era suficientemente fuerte, en espacio de pocos años, C desintegra a A y a B, porque la contradicción entre esta tercera estructura y las dos primera es decididamente antagónica.

En cuanto a los individuos, el efecto es desastroso para los de la estructura A, mientras que los de la estructura B no pierden realmente con el cambio: se integran con cierta facilidad en la nueva estructura, lo que no sucede con los individuos de A; aun cuando una minoría de ellos trabaja para el nuevo sistema económico, la integración no se realiza ni económicamente ni mentalmente. Se encuentran con los mismos problemas de los maquiritare o los warao que viven la situación análoga.

Con respecto a la estructura original interna (A), tenemos que en ella las relaciones de producción se dan esencialmente a través del trueque –tanto de productos como de servicios– el cual es posible entre todas las subfamilias o las familias nucleares de la comunidad. Veamos el gráfico número 3: las posibles combinaciones de relaciones de producción dentro de la comunidad (únicamente entre campesinos). Podemos observar como este modelo es similar al modelo de combinaciones posibles de parentesco. En efecto, como dije al presentar la estructura de parentesco, en la comunidad ambas están estrechamente relacionadas: la relación total de parentesco entre todos los miembros del grupo les crea también derechos y deberes económicos. Existe, sin embargo, una diferencia entre ambos modelos: en el económico no he encontrado una consideración sobre alguna familia en especial, es decir, no hay una familia que reciba ni deba más bienes y servicios que el resto de la comunidad, mientras que en el modelo de parentesco la familia núcleo (en este caso las Dávila) es la que, como dije, establece más intercambio matrimonial con las otras familias.



(Gráfico 3)
Combinaciones de intercambio de bienes y servicios entre las 14 subfamilias originarias y dentro de cada una

Pero si bien no existe más trueque entre las Dávila y las otras familias que el que hacen estas entre sí, en cuanto a posesión de tierras, las Dávila son una de las dos subfamilias que tienen más terrenos en La Pedregosa, lo que se puede explicar también porque es la que tiene mayor cantidad relativa de individuos.

El trueque

No se conoce el "regalo" en la comunidad, en el sentido de un don gratuito, sino únicamente como un trueque, es decir, un intercambio recíproco sea de productos, sea de productos contra servicios o viceversa, sea de servicios. En el primer caso (intercambio de productos) el trueque se realiza independientemente de que los productos sean los mismos: se puede igualmente intercambiar, en

efecto, maíz contra caraotas que naranjas contra naranjas o cambur contra cambur: es la comunicación humana lo que cuenta en estos últimos ejemplos, mientras que en el primero la necesidad de comunicación acompaña a la necesidad de ciertos alimentos.

En el segundo caso (servicios contra productos o viceversa) encontramos, por ejemplo, que se ayuda en la agricultura a otro y se recibe en cambio comida, bebida y/o parte del producto. En este caso entra también la repartición "a medias" o al "tercio". Otros ejemplos de este tipo serían: una mujer necesita que otra persona de la comunidad le lleve el niño enfermo al hospital de Mérida: le traerá una mano de cambur o una lechosa. Una madrina lleva a su ahijado un regalo y recibirá el mismo día de sus compadres un saco de naranjas o una cuajada. En efecto, el intercambio no concede espera: la respuesta tiene que ser inmediata. Dentro de este tipo también se puede clasificar la visita al yerbatero (o curandero), llamado "médico" corrientemente en los Andes (el médico del hospital se llama "doctor"), que se paga a menudo con naranjas, "maduros" o una "matica", o "con lo que se puede".

En el tercer caso (intercambio de servicios) existe la ayuda mutua sucesiva en los cafetales, maizales u otro "terreno" para la limpia, la tala o la cosecha. Este trueque lleva el nombre de "mano 'e vuelta", como dije anteriormente (en otras zonas andinas se llama "convite").

De modo que nos encontramos frente al "don recíproco", tan bien descrito por Marcel Mauss en su *Essai sur le don,* obra en la cual el autor nos explica cómo el intercambio en ciertas sociedades se presenta no como transacción, sino más bien como "dones recíprocos" y que estos aunque existen también en nuestra sociedad occidental, revisten mucho menos importancia que en aquellas. Esta forma de intercambio no presenta un carácter económico, sino que nos pone en presencia de lo que llama Mauss "...un hecho social

total"; es decir, aquel que posee un significado a la vez económico, mágico, religioso, sentimental, jurídico, moral.[129]

La "mano 'e vuelta" no solo debe tener su origen en la concepción del trabajo en la época prehispánica (tierra colectiva y trabajo colectivo), sino también en la nueva concepción que surgió después de la Conquista, siendo fácil comprender el porqué: el indígena constituía la fuerza productiva en el nuevo sistema establecido por el español, pero "por razones más económicas que humanitarias, se estimaba al aborigen como 'bien' que era preciso no destruir, sino conservar y defender", como escribe Malavé Mata en su *Formación histórica del antidesarrollo de Venezuela*[130]. De modo que Carlos V, por cédula del 2 de agosto de 1530, prohibió su esclavitud, que luego se transformó en servidumbre, aunque se instituyó entonces la esclavitud del negro; por eso, desde entonces, "el trabajo esclavo y el trabajo servil coexistieron bajo relaciones productivas que conformaron predominantemente la estructura económica de Venezuela colonial"[131], y se estableció en el siglo XVI la encomendación de indios, en la cual "el indio constituía, como trabajador enajenado en servidumbre al encomendero, la fuerza productiva que valorizaba la propiedad latifundista y generaba, en consecuencia, la riqueza apropiada por su explotador".[132]

A partir del "tributo en trabajo", que fue la forma institucionalizada para que el encomendado pagara al encomendero, el indígena tenía obligación de "prestar" sus servicios en condiciones tales que "el remanente de sus medios necesarios de subsistencia dependía de la medida en que su jornada se desjuntaba en tiempo de trabajo para

129 Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France, París, 1950.

130 H. Malavé Mata, *op. cit.*, p. 24.

131 *Ibid.*, p. 25.

132 *Ibid.*, pp. 27-28.

sí mismo y en tiempo de trabajo tributario para el terrateniente"[133], tributo que se completó en algunos casos y en otros se convirtió (aunque más raramente) en "tributo en especie".

El trabajo obligatorio que él debía al encomendero ocupaba la mayor parte de su tiempo laboral, de modo que el indígena (y a su descendiente, el campesino) le quedaban pocas horas semanales de trabajo para sí mismo y su familia. Así que se adaptó, por la fuerza, a dos tiempos de trabajo, que correspondían a dos concepciones del mismo:

1. El tiempo para el encomendero era más largo que el otro y en este el indígena enajenado trabajaba con desgana; podemos suponer que en dicho tiempo se procuraba rendir lo menos posible (de ahí la famosa "flojera del indio") lo cual era una forma, consciente o inconsciente, de defenderse contra la explotación. Rindiendo menos "se aburría", término tan utilizado hoy todavía en la región andina. Este tipo de trabajo estaba de acuerdo, para los y las indígenas, con el estricto sentido etimológico de esa palabra: constituía una tarea penosa, impuesta y sin beneficios propios ni para su grupo, sino para el encomendero. Es la misma actitud que se encuentra ahora en el campesino frente al trabajo asalariado en haciendas, en fábricas o en servicios.
2. El tiempo de trabajo para sí mismo –y su familia, sea nuclear, sea su "subfamilia", sea su grupo– era menor que el primero, aunque esencial para el autoabastecimiento. De modo que, para aprovecharlo al máximo, recurrió el indígena (y su descendencia) a esa vieja organización que le era muy familiar: el trabajo colectivo. Trabajando todos juntos en cualesquiera de sus "terrenos", rendían mucho más en menos tiempo. Todas las familias limpiando, talando, sembrando, cosechando juntas terminaban primero en su terreno, luego en otro, luego en un tercero; compartiendo la comida y la bebida brindadas por los propietarios de

133 *Ibid.*, p. 28.

turno. En este segundo tipo de trabajo encontramos las características siguientes:

a Se practicaba en "rachas", en forma intensiva y en un tiempo récord (solo disponían cada vez, en efecto, de un día o dos).

b No era enajenante ni aburrido, se identificaban con él ya que el beneficio era para sí mismos.

c Constituía un verdadero rito en el cual se volcaba toda la comunidad, integrada en una acción colectiva; comiendo y emborrachándose luego conjuntamente. Era un rito porque era conmemorativo de la libertad de antaño (antes de la llegada del español) e integraba al grupo explotado frente al explotador (encomendero español o hacendado criollo); rito que, como veremos, recibía un esfuerzo religioso. Estas mismas características se encuentran hoy en la "mano 'e vuelta" y el "convite".

Podemos concluir, en relación con la estructura de parentesco y la económica, que de la época antigua hasta el siglo XX, la primera determinó la segunda y, aunque los lazos familiares obligaban a un intercambio constante de bienes y servicios del grupo, además de una redistribución de esos bienes. Mientras que en el curso del siglo XX, y más particularmente en los últimos años, la estructura económica es la primera en recibir el impacto del sistema capitalista, provocando la desintegración de la estructura de parentesco.

CAPÍTULO 3

LA ESTRUCTURA MÁGICO-RELIGIOSA

Como lo indiqué en la primera parte de este trabajo, el nivel mágico-religioso es el que ha presentado mayor complejidad dentro de este estudio. Notemos que a una estructura consciente ancestral se superpuso una estructura consciente ajena, impuesta por la fuerza en el principio de la Colonia. Esta fue la estructura que se manifestó, naturalmente, cuando empecé el trabajo: la que involucra las "normas" religiosas declaradas, las que siempre afloran cuando el estudio se hace a prisa y solo se basa en "encuestas". Pero dichas normas resultaron irrisorias para el análisis estructural.

Empecé con la creencia generalizada de que el campesino andino era "muy religioso", lo que se entiende generalmente como "muy católico". De hecho acude a misa el domingo siempre que puede desplazarse hacia otra comunidad vecina que tenga párroco, celebra la Navidad, va a los ejercicios de Semana Santa a La Parroquia (en el caso de los habitantes de La Pedregosa), aunque todo esto lo hace siempre como un espectador pasivo. En caso de que se le preguntara: "¿En qué cree usted?", contestaría en seguida: "En Dios todopoderoso..."; puede ser que añada, por ejemplo: "...y en la Virgen del Carmen", o en algún otro santo. Al principio creí igualmente que eran muy respetuosos de este tipo de creencias, porque era esa su actitud manifiesta a primera vista.

Con el conocimiento de la comunidad que posteriormente logré, pude comprobar que dicho respeto era solo aparente. Me

di cuenta de cómo se burlan entre ellos de dogmas y sacerdotes, especialmente si se han embriagado. Observé cómo el "payaso" de la comunidad utilizó en distintas oportunidades las mayores obscenidades frente a la capilla donde oficiaba el padre venido de Mérida, para referirse a este; y vi cómo todos los demás alrededor se carcajeaban para saludar luego, respetuosamente, quitándose el sombrero ante el padre a su salida. He oído también a menudo los comentarios críticos de los sermones, de parte de hombres y mujeres, adultos y jóvenes.

Había realmente en la comunidad dos tipos de creencias: las conscientes, que se declaran, pero no se sienten, no se viven con efectividad, y las inconscientes, que implican al campesino en su vida diaria y son –al contrario que las primeras– totalmente sentidas y vividas. Las primeras pertenecen a ritos vacíos, son significantes sin significado, mientras que las segundas son al contrario significantes plenos de significación para todos y todas, porque relacionan estrechamente a la persona con su medio natural y con lo que para ella tiene una máxima importancia: la tierra y el agua.

La tierra es en verdad vital: si no se tiene o si se pierde, se pasa hambre en una comunidad que practica el autoabastecimiento y que no pertenece a una "sociedad de consumo en masa". La persona campesina, que trabaja con gusto la tierra, que la ama, que ve con cariño crecer la menor "matica", necesita un ritual mágico que asegura la fertilidad. Este ritual se puede percibir actualmente en la fiesta de San Isidro Labrador, que se celebra a partir del 15 de mayo, dos domingos seguidos (todo santo tiene siempre que "bajar" y luego "subir"). Esta fiesta siempre es celebrada por los habitantes de La Pedregosa, que a este efecto se reúnen en ciertos años con los de otra comunidad.

San Isidro viene a ser el protector de la tierra productora y su carroza está llena de yuca, de piñas, "maduros", ocumo, plátanos, malanga, etc. Los arcos debajo de los cuales lo "pasean" también llevan todos los productos fabricados por el hombre: cuajada, queso, mantequilla, entre otros. El "paseo" del santo (generalmente se

utiliza este término en lugar de "procesión") va precedido de yuntas de bueyes adornados de guirnaldas, mientras los niños llevan las diversas herramientas de labranza. Esta fiesta se podría denominar "la fiesta de la tierra de La Pedregosa".

Hay otra fiesta que es llamada "fiesta de La Pedregosa"; se trata de la de San Rafael, el arcángel, cuya fecha oficial es el 24 de octubre. Comúnmente ignoran que se trata de un arcángel, y a menudo lo llaman "el santo del pescado", especialmente los niños. Esta constituye realmente la fiesta típica de la comunidad, ya que dura prácticamente todo el mes de octubre. Todos (as) participan en los gastos del último fin de semana (el cual corresponde a una fecha cercana a la indicada), porque San Rafael es el "protector" de La Pedregosa. En efecto, en una época remota, no determinada, los antepasados de los actuales habitantes de la comunidad hicieron a dicho santo una promesa de pasearlo y celebrarlo todo el mes de octubre para que él los amparara contra un peligro permanente: se dice que existe un peligro "debajo de La Pedregosa", una gran laguna en la cual puede hundirse la comunidad en cualquier momento "con toda su gente, tierra y animales". Se habla también de un pantano que representa la entrada de dicha laguna. Me han mencionado asimismo las "lagunas morochas" del Páramo de los Conejos (o Páramo del Conejo), las cuales siempre desean "bajar a La Pedregosa".

Explicaré en un trabajo posterior la enorme importancia de las lagunas para todos los habitantes de los Andes. Se trata en efecto de seres vivos que se desplazan y pueden "volar" por los aires buscando un nuevo sitio donde posarse. A menudo se presentan por pares (por ejemplo, las lagunas de la zona de Acequias, llamada una "la laguna de Acequias" y la otra "la laguna de Aricagua") y son especialmente peligrosas cuando son "bravas"; lo que se sabe porque sus aguas se agitan y porque braman contestándose una a la otra. Los hombres, para aplacarlas y no perderlas, les ofrecen sacrificios, con lo cual son complacidas y, por consiguiente, se muestran beneficiosas. Nunca se verá, sin embargo, a una persona campesina bañarse en una de ellas porque son habitadas por una enorme culebra

–llamada también la "mamá de la laguna"– que se traga a los imprudentes que las irrespeten. En su fondo viven también los "taitas" de la laguna, dos viejitos (hombre y mujer) encargados de la iniciación de lo buenos "médicos", a quienes preparan desde pequeños.

De modo que San Rafael viene a ser "el protector de la tierra de La Pedregosa y de sus hombres contra el agua". Con lo adelantado anteriormente acerca de las lagunas, se entra ya en el estudio de una creencia fundamental relacionada con todo lo que significa "agua" para los habitantes de La Pedregosa, así como para muchos otros andinos, y que en esta ocasión no alude a ningún santo, sino a un ente que en otras partes parece un fenómeno natural: El Arco (arcoíris). El Arco vive en las lagunas, en los ríos, en los charcos, donde quiera que haya agua. Hay macho y hembra: el Arco cuando se extiende por el aire va siempre acompañado de la Arca, siendo esta más pálida y más ancha que él, aunque no se ve siempre. Ellos se manifiestan a los humanos que cruzan los ríos o las lagunas –o que caminan por sus orillas– bajo forma humana, en tal caso son "hermosísimos catires y con ojos gatos y el pelo muy largo...". No tienen edad: a veces se presentan como recién nacidos que lloran y piden socorro, otras veces son niños, o adultos, o ancianos. Son tan hermosos que uno se quiere acercar a ellos, pero entonces el Arco se lo lleva a uno, o le chupa toda la sangre.

A veces no se manifiesta, sino que se contenta con "morder" o "picar" a la persona que se baña imprudentemente en un río o lo cruza sin "contra" (las "contras" son generalmente machetes o cuchillos, con la punta dirigida hacia el agua). También puede contraer un hombre "la enfermedad del Arco" si pasa un charco de aguas turbias, las cuales son consideradas como "el miao del Arco". Tanto "la enfermedad del Arco", especie de sarna, así como las heridas infecciosas producidas por la picada del mismo, son prácticamente incurables y solo un curandero muy especial, un buen "médico", puede recetar el tratamiento debido (distinto según las regiones: en La Pedregosa se utiliza a menudo "bejuco del Arco" en baños y bebidas que se deben continuar toda la vida). Una vez atacada una presa

por el Arco, este procurará siempre agarrarlas de nuevo, por lo que tienen que cuidarse delicadamente aquellos infelices. También es peligrosa "la brisa del Arco"[134], que cae cuando este se ve en el cielo, y ante la cual todas las madres asustadas hacen entrar sus hijos a las casas y proceden también a recoger la ropa que se estaba secando afuera, por miedo a la "enfermedad del Arco", porque se considera que es el Arco que se está orinando en ese momento. El peligro es peor cuando se trata de personas catiras como el Arco.

Sin embargo, no se debe considerar que el Arco tenga solo dos formas de manifestarse: en el cielo, como arcoíris, o bajo una forma humana hermosa; también puede tomar la apariencia de una trucha, de un marrano, de un caballo o de una culebra, de un hombre cubierto de pústulas de pies a cabeza. Otras veces se ve de noche como un círculo blanco y luminoso que solo aparece en las altas cumbres cuando hay tempestad. Este último es el más peligroso de todos los Arcos, y persigue a las personas que lo divisan; lo llaman en ciertas partes "Arco Manare".

Según escribe Gilberto Antolínez en su libro *Hacia el indio y su mundo*[135], los indios wanuku (quechuas) del Perú hablan en su lengua (chincay súyu, wanuku o xal 'ga) sobre el Ichík Ol'qo (que significa "el varoncito"), que se presenta como un niño de unos seis meses cubierto de largos pelos en la parte posterior de su cuerpo, hasta los talones, que gruñe como lechón, camina sobre las aguas y arroja el arcoíris por el ombligo; enturbia las aguas, y el agua coloreada en los huecos de las piedras se llama la orina de Ichík Ol'qo. A veces sale el arcoíris del ombligo de uno de esos "varoncitos" y va a dar al ombligo de otro, situado en otro manantial. Al extremo saliente de la espiral se ve un gato rojo, el "Supay" o "gato de agua", también lla-

134 N. del E.: "brisa", en este caso, para los campesinos andinos significa llovizna.

135 Gilberto Antolínez, *Hacia el indio y su mundo*, Editorial del Maestro, Caracas, 1946, pp. 168-169.

mado "cuy-chi-su-páy", es decir "demonio arcoíris". Es un ser maléfico, cuando una mujer pare a un niño monstruoso o se enferma de hidropesía, se dice que ha sido poseída por el espíritu de Ichík Ol'qo, mediante el arcoíris. También puede poseer a los hombres por la coronilla y a las mujeres por el ombligo; estas, cuando están ocupadas cerca de ríos, lagunas o fuentes y empieza a "garuar"[136] ("brisar" en los Andes venezolanos), huyen por temor a una horrible preñez.

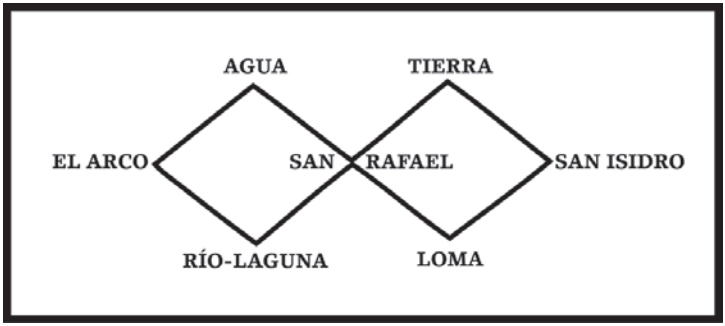
En La Pedregosa el Arco se les aparece a las mujeres, la Arca a los hombres. Bajo forma de niño se muestra especialmente a las mujeres. Vive en cavernas debajo del agua y se oye a veces que "gruñe como marrana". Tiene cuatro colmillos con los cuales ha mordido a personas de la comunidad, dejando en su carne cuatro huecos, los cuales se transforman en heridas incurables. He conocido en el transcurso de mi investigación a personas con tales heridas o con la "enfermedad del Arco". La mayoría de las y los adultos han encontrado, por lo menos una vez en su vida, al Arco o a la Arca, y varios están sometidos al tratamiento contra el mismo, tratamiento que dura toda la vida –como ya dije– y que incluye la prohibición de bañarse en adelante en ningún río ni laguna, pasar por ningún charco "donde haya Arco" y, sobre todo, de beber su agua. De modo que la maldad y la peligrosidad del agua se encuentran personificadas en el Arco y la Arca. La primera vez que procuré formular la estructura mágico-religiosa de La Pedregosa[137], lo hice del modo siguiente:

a. Por un lado tenemos la tierra, elemento esencial, concebido como bueno y al cual uno debe proteger. Su representación sería San Isidro.
b. Por otro lado tenemos el agua, elemento también vital pero destructivo y del cual uno debe protegerse. Su representación sería El Arco y La Arca.

136 N. del E.: "garuar" y "brisar" significan ambas lloviznar.

137 Jacqueline Clarac de Briceño, *Concepción mágico-religiosa en La Pedregosa*, Congreso Internacional de Sociología, Caracas, 1972.

c. Como intermediario y conciliador tendríamos a San Rafael, protector de la tierra contra el agua. De acuerdo con este construí la figura siguiente:



o sea: Agua----------agua-tierra----------tierra
El Arco----------San Rafael----------San Isidro

Sin embargo, al continuar la investigación y al aplicarla igualmente en otras comunidades andinas (en La Culata por ejemplo, y muy especialmente en la zona de Lagunillas, sin contar las numerosas exploraciones realizadas al efecto en muchos sitios, pero siempre en la región andina), he descubierto a un novedoso personaje de la estructura: San Benito, que es festejado en La Pedregosa en la última semana de las celebraciones de San Rafael, con carácter particular durante todo el mes de enero, al final de cada "paradura", en el patio de cada casa. En el primer caso se trata de un solo San Benito. En el segundo, de varios: cuando no tienen la estatuilla en un hogar la prestan para esta ocasión. Mientras que San Isidro "quita el agua, pone el sol", San Benito "quita el sol, pone el agua", de modo que este representa el agua buena para la tierra (las lluvias, después de la época de sequía que dura generalmente de enero a marzo) y este está, lo mismo que San Isidro, relacionado con la agricultura, aunque también otorga otros favores.

Así que he modificado la estructura, aunque básicamente permanece; y establecí una relación que visiblemente faltaba para poder configurarla así como aparece en el nuevo gráfico:

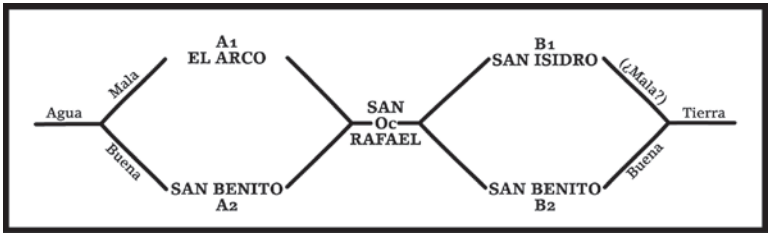


Gráfico de la estructura mágico-religiosa andina (en el estado actual de la investigación)

En A1 tenemos el Arco
En A2 tenemos a San Benito
En B1 tenemos a San Isidro
En B2 tenemos a San Benito
En C tenemos a San Rafael

Dispongo ahora de suficiente información, obtenida en otras zonas de la Cordillera, como para poder afirmar que esta es una estructura andina, en la cual encontramos que San Rafael puede transformarse en San Juan o Santa Rosalía o Santiago, etc., según la comunidad. En cuanto a San Benito, le he encontrado hasta el momento una sola solución[138]: la Candelaria, igualmente relacionada con agua y tierra, con bailes representativos de las faenas de la agricultura. Entre la Candelaria y San Benito hay muchos rasgos comunes que demuestran un ascendiente africano, también de ambos ritos. Trataré esto en detalle en un trabajo que estoy preparando especialmente sobre el nivel mágico-religioso en los Andes. No he encontrado todavía el personaje mítico anterior a San Isidro, pero

138 N. del E.: en este caso la autora se refiere a la correspondencia de San Benito con otra imagen católica, la Virgen de la Candelaria.

no hay razón para que no existiera: es probable, a menos que San Isidro constituya, como lo explico más adelante, una permutación del mismo Arco.

En cuanto al Arco, no es sustituible: donde quiera que se estudie esta estructura en los Andes, el Arco permanece siendo el Arco, con la Arca. Es por consiguiente el personaje más importante y dinámico de la estructura, es el principal factor de relación de oposición dentro de ella, así como el más antiguo, ya que se verá luego y explicaré entonces por qué no puede ser sustituido el Arco. En cuanto a la acción del hombre, se da solo en forma negativa sobre A1 (mediante contras) en la mayoría de las comunidades, aunque se da también en forma positiva en Lagunillas, por ejemplo mediante sacrificios y ofrendas.

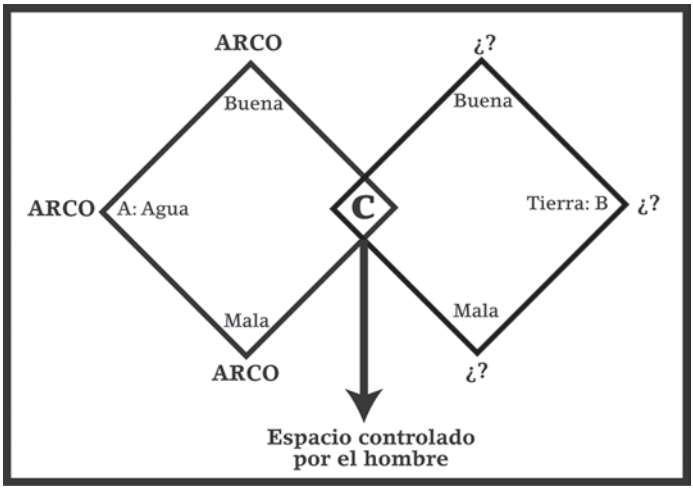
Pero se da siempre en forma positiva:

1. Sobre C (mediante fiestas), con repercusión en A1 y B1 (para que San Rafael proteja la tierra (B1) contra el agua mala (A1).
2. Sobre A2 (mediante fiestas, danzas y ofrendas de miche), con repercusión en B1-B2, para que San Benito riegue la tierra (B1-B2) con el agua buena (A2).
3. Sobre B1 (mediante fiestas y ofrendas de productos) con repercusión en B2 (para que San Isidro dé a las cosechas [B1] suficiente sol [B1]).
4. Sobre B2 (mediante fiestas, danzas y ofrendas de miche) con repercusión en B1 (para que San Benito dé suficiente agua buena ([B2] a los sembradíos [B1 y B2]).

Sin embargo, tanto esta misma estructura en su estado actual, como los datos que he recogido más tarde en La Pedregosa, este año[139] en varias otras comunidades andinas (Lagunillas es clave en este sentido), me permiten reconstruir una estructura más profun-

139 N. del E.: aquí la autora hace referencia al año de 1975, un año antes de la primera publicación del presente libro.

da y antigua, que vendría a ser con mucha probabilidad la estructura anterior a la llegada de los españoles, y que se podría representar con el gráfico siguiente:



En C tendríamos la comunidad humana, donde el beneficio que pueda recibir la gente, gracias a A o B, dependería del tipo de relaciones (buenas o malas) que establecería con A y con B. A (el Arco) fue con toda probabilidad una divinidad plural –hay siete colores en el arcoíris, el Arco y la Arca se manifiestan bajo muchas formas distintas, las lagunas tienen familia– y asociada con el agua de diversos tipos (ríos, fuentes, lagunas, lluvia, charcos, pantanos). Fue seguramente la divinidad principal de los Andes venezolanos, y tal vez estuvo relacionada con alguna escuela "mojánica" (de mojanes, o médicos-sacerdotes).

Sanoja y Vargas nos hablan de una "clase sacerdotal en formación" a la llegada de los españoles[140], pero creo que se trataría más bien de algo similar a la escuela shamánica de Norteamérica. Habrá

140 M. Sanoja, I. Vargas, *op. cit.*

tenido dicha escuela mojánica algunos centros principales de iniciación, uno de los cuales ha debido estar situado en Lagunillas. A partir de la Conquista el culto indígena se transforma, a través de la óptica española, en un culto demoníaco (este fenómeno resultó frecuente en la colonia); sus mojanes (médicos-sacerdotes) son perseguidos como "brujos" (varios de esos juicios están registrados en el Archivo de Mérida, así como en el de Caracas) y se facilita el sincretismo entre los cultos autóctonos y el católico, lo que convenía a la Iglesia por una parte y, por la otra, a los indígenas sometidos, ya que tal sincretismo les permitía conservar de algún modo sus creencias disfrazándolas. Roger Bastide afirma, al referirse a las religiones africanas en Brasil: "El sincretismo fue posible ahí donde el santo católico respondía exactamente a los mismos complejos fundamentales que los 'orishas', San Jorges fálicos o vírgenes maternales".[141]

Esta correspondencia no es tan exacta en los sincretismos andinos: se trata a menudo de un solo rasgo, el cual es suficiente para establecer la relación: el color de San Benito es el negro (la estatua original italiana se había quemado); en el caso de San Rafael se encontró alguna relación con el agua porque lleva un pescado en la mano y es catire como el Arco. Esta relación no es indispensable, sin embargo: no existe con aquellos otros santos que desempeñan su función dentro de la estructura de otras comunidades; es suficiente que un santo X sea el patrón protector de la comunidad para que sea revestido además del papel de "mediador". En cuanto a San Isidro la adecuación se facilita más: ya desde su misma cuna hispánica es denominado "el Labrador".

Así que la divinidad asociada originalmente con la tierra (la desconocemos todavía, aunque podemos pensar que ha sido Icaque, si creemos a Juan de Castellanos, el cronista de la región), se transformó en San Isidro Labrador. En cuanto al Arco, este se dividió: su

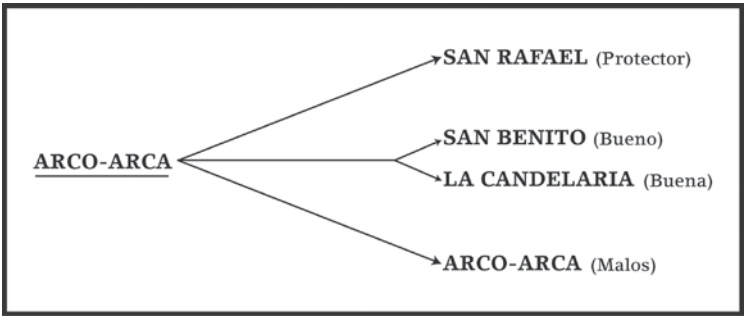
141 Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Presses Universitaires de France, París, 1960, p. 29.

característica favorable, el Arco bueno, recayó en San Benito, santo que ya provenía de un sincretismo en el que interviene un culto africano introducido en la región andina por los esclavos negros. De modo que San Benito resume un triple origen, razón por la cual es difícil encontrarle otra permutación que no sea la Candelaria (en esta hay también un culto sincrético de triple origen: español, indio y africano, el cual se celebra en La Parroquia). Difícilmente otro santo católico podía presentar esta característica.[142]

El Arco malo no pudo ser sustituido, pues no hay santo malo en la religión católica, pero tampoco pudo ser identificado con el "diablo" ya que este se asocia con el fuego, nunca con el agua y la asociación de Arco-Arca con el agua es demasiado fuerte. De modo que siguió muy viva la creencia en el Arco en los Andes venezolanos, pero ya no con su carácter original, con cuyos favores se podía realizar un "trueque", sino únicamente como divinidad mala, cuya parte buena fue traspasada a San Benito y a San Rafael (ver gráfico siguiente).

En algunas partes, sin embargo, mantuvo sus antiguos atributos: "El Arco es también bueno para la agricultura", han asegurado los informantes de ciertas pequeñas comunidades de la zona de Lagunillas, y ofrecen productos de la tierra a la Laguna y a sus "taitas", aquellos dos viejitos que son, con mucha probabilidad, el Arco y la Arca.

142 Trataré este tema en el trabajo sobre magia y religión que he empezado a redactar. (N. del E.: Se trata de su libro posterior *Dioses en exilio*, que constituye la segunda etapa de la presente investigación y fue publicado por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes de Mérida en 1981.



Transformaciones actuales de el Arco y la Arca en los Andes venezolanos

Esta estructura mágico-religiosa está todavía muy viva, digamos muy vivida, tanto en La Pedregosa como en la mayoría de las comunidades rurales andinas, y se desintegra con mucho menos rapidez que la estructura económica o la de parentesco. En este tipo de creencias hay una aceptación consciente de parte de la gente, en cuanto que depende de sí misma y no del Dios su relación con la divinidad. Los beneficios o las desgracias son controlados no por la divinidad, sino por el hombre, según sea su comportamiento: la persona dispone de lo que debe hacer y lo que no debe hacer, y es la única responsable de que las cosas le salgan bien o mal.

CAPÍTULO 4

LA ESTRUCTURA DE LOS DIFERENTES NIVELES EN EL ESPACIO DE LA COMUNIDAD

La integración de los individuos en el espacio urbanizado tanto como en el espacio rural está asegurada por ciertos ritmos característicos del uno y del otro. El "tiempo urbano" es por excelencia "un tiempo humanizado", dice Leroi-Gourhan[143] para indicar que se trata de un tiempo establecido por los hombres en una Independencia total de los ritmos de la naturaleza, ya que esta no es una presencia constante en la zona urbana. El hombre, en efecto, se olvida de ella, lo que no puede hacer (ni desea hacer) en la zona rural; en esta el tiempo está más acorde con los ritmos de la naturaleza circundante: el campesino aguarda pacientemente la cosecha, sabe que hay un tiempo para el sol y otro para la lluvia, un tiempo para talar y sembrar, y uno para cosechar, conoce el ciclo de reproducción y crecimiento de las plantas y sabe esperar. No tiene prisa, no tiene ningún horario fijo cuando trabaja su terreno, y cuando es explotado por otros, conserva sin embargo este ritmo lento y desigual (que se interpreta como flojera e irresponsabilidad), con lo cual ha presentado siempre ante la explotación esta ya conocida resistencia pasiva a un modo de producción que no es el suyo.

143 André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, Editorial de la Biblioteca, UCV, Caracas, 1973.

En el modo de producción capitalista, y asimismo, en el socialista, cuando en este la producción tiene unas metas que cumplir a fin de satisfacer una sociedad de masas, el ritmo de producción tiene necesariamente que ser muy acelerado e impone horarios fijos así como preestablece magnitudes de rendimiento por períodos de tiempo determinado. Tropecé con esta problemática en el curso de mi trabajo de investigación, tanto en la zona rural como en la zona urbana, y descubrí que estaba estrechamente relacionada además con el problema del espacio, lo que me llevó a estudiar este nuevo nivel, el cual resultó muy estratégico. He encontrado, en efecto, que la concepción del espacio en La Pedregosa produce una unidad integradora del espacio físico, del espacio social y de la dimensión mental, del microcosmos y del macrocosmos, y que es factor integrante de una concepción total y original del mundo.

El espacio social, o sea, "la forma como los fenómenos sociales se distribuyen en el mapa, y las constantes que aparecen en esta distribución", según Lévi-Strauss[144], abarca en la comunidad rural andina prácticamente todo el espacio físico de esta, formando así con él una unidad integrada y fácilmente concebible por todo el grupo, aún por aquellos individuos que menos recorren dicho espacio físico. Así que este espacio físico-social, conceptualmente abarcado por todas las y los campesinos de La Pedregosa comprende: toda la comunidad con sus casas, caminos y "terrenos" dispersos a lo largo de seis kilómetros de sur a norte, en el valle que se extiende de río a río, en una faja cuya anchura se modifica según el curso de ambos ríos, pero que nunca alcanza, como ya dije, mucho más de 800 metros; comprende también las lomas de ambos lados, más allá de los ríos, así como el cerro del fondo, que delimita a La Pedregosa por el norte. Los campesinos distinguen en este espacio: casas, "terrenos", cafetales, potreros, cañaverales (pocos), lomas, ríos y "la vía" (esta última relativamente reciente).

144 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, id.*, p. 319.

Todos los miembros de la comunidad han recorrido varias veces en su vida (algunos más que otros, siendo los niños los que generalmente realizan más a menudo dicho recorrido) todo este espacio físico y lo conocen perfectamente. Siempre me ha llamado la atención la capacidad que tienen todos para evocar y nombrar, una por una, todas las casas en toda la extensión de La Pedregosa (182 casas campesinas y 1.125 ocupantes), lomas incluidas, así como cada uno de los terrenos, postreros, cafetales, acequias, etc. Ninguna de esas divisiones tiene un solo sentido: es así como un cafetal, por ejemplo, además de desempeñar distintas funciones económicas, es también el lugar que prefieren los niños para sus juegos y los adolescentes para sus relaciones sexuales. "Ir al café" o "estar en el café" tiene inmediatamente un significado distinto según la hora, según se esté hablando de niños, de adolescentes o de adultos; sobre todo cuando no es época de cosecha. Igualmente "la vía", por ejemplo, no solo sirve para el tránsito sino también para los juegos infantiles, el encuentro de los grupos de muchachos por las tardes y para el descanso de los adultos, quienes sentados a su orilla, en enormes piedras, conversan largamente desde el anochecer.

Noté cómo al referirse a las distintas partes de la comunidad, sin embargo, sus habitantes no nombran las haciendas. Hacen abstracción de ellas cuando se trata del espacio de la comunidad, aunque nombren de todos modos las casas de peones (pocas) que ahí viven, se necesita precisarles "las haciendas" para que las mencionen. Para ellos La Pedregosa es solo la comunidad de los campesinos, a pesar de que haya haciendas insertas en su espacio físico. Debemos observar nuevamente, a este respecto, que los terratenientes no desempeñan ya ninguna función en La Pedregosa, puesto que generalmente no viven allí ni se interesan en hacer producir sus tierras (todos son ahora profesionales), y prefieren venderlas poco a poco a las empresas urbanizadoras de Mérida o al Gobierno, para "zonas verdes".

Los campesinos no tienen tampoco relaciones con los individuos de clase media, ni los incluyen en su espacio social, aunque están totalmente conscientes de su presencia. Hay en efecto una tendencia en las personas de clase media establecidas en la

comunidad rural a frecuentarse entre sí y continuar sus relaciones sociales en la ciudad, de modo que su actitud sigue igual en un sitio o en el otro: no frecuentan a los vecinos, sino a aquellos que les son más afines. Conozco muchos individuos de dicha clase que, viviendo en La Pedregosa, ignoran el nombre de las y los campesinos que son sus vecinos más próximos. Ignoran incluso la presencia de las casas de esos campesinos y campesinas, por encontrarse a menudo ocultas entre árboles. Es decir: viven en La Pedregosa como si estuvieran viviendo en apartamentos de Caracas, y nunca han entrado, ni siquiera de paseo, por sus senderos.

De modo que hay en la migración urbano-rural de la clase media una tendencia a reproducir automáticamente el ambiente urbano, en especial el de los edificios. Asimismo, en la migración rural-urbana, se procura reproducir todo lo posible en el barrio citadino el ambiente de la comunidad rural; lo que es fácil en el primer caso (migración urbano-rural), pero casi imposible en el segundo (migración rural-urbana) a causa de todas las desventajas que contrae para el campesino migrado su instalación en la ciudad.

En efecto, el individuo de clase media que migra de la ciudad al campo sigue conceptualizando su nuevo ambiente físico social a partir del esquema urbano, ya que continúa sosteniendo los mismos contactos con la ciudad pues trabaja en ella, tiene amistades allí, va al cine, al restaurante, etc. Al contrario, el campesino o campesina migrada a la ciudad pierde contacto con su lugar de origen, al cual volverá una o dos veces al año, y su intento de reproducirlo es infructuoso, resulta una ficción a causa de la variedad y la magnitud de los obstáculos que la ciudad interpone, de modo que ya no se puede mover dentro de su concepción espacial y le es imposible adquirir la nueva, pues la diferencia entre ambas es excluyente.

La concepción espacial de las y los campesinos conjuga estrechamente el espacio físico y el espacio social, mientras que la otra –la de la clase media citadina– no abarca todo este espacio físico-social, ni siquiera para una persona que ha nacido y vivido todo el tiempo en la ciudad; este segundo esquema debe ser selectivo para no perderse en

el caos de una totalidad urbana, sobre todo si es una metrópoli, dentro de la cual viene a darse el fenómeno de los "aislados mínimos", que no están necesariamente concentrados en el mismo espacio físico, pero sí en el mismo espacio social. En cuanto a la totalidad del espacio físico-social de la ciudad, este es abarcado por la colectividad, no por el individuo. Así, el campesino o campesina se adapta con enormes dificultades a este esquema, porque no presenta solución de continuidad con el suyo, no lo entiende y procura, sin lograrlo, hallar en la ciudad el mismo rostro que le presentaba la comunidad rural: una totalidad social conocida dentro de una totalidad física también conocida, interpenetradas ambas de tal modo que se confunden e identifican.

En la comunidad rural el espacio físico, el espacio social y su representación forman una unidad integrada por todos los individuos y por cada uno de ellos. Tanto es así, que los circunscribe a todos en un idéntico esquema; mientras que en la ciudad el espacio físico, el espacio social y su representación son otros y están diferentemente integrados, hasta el punto que puede haber, teóricamente, tantos esquemas individuales como habitantes hay en la ciudad y, por lo menos, habrá tantos esquemas como "aislados mínimos".

Es preciso decir que las y los campesinos incorporan en el espacio de la comunidad aún lo que sucede fuera de esta, sean sus mitos, sea aquello de lo cual tienen noticias a través de los medios de comunicación, digamos la radio. Así, por ejemplo, cuando fueron los astronautas a la una, hecho que pasó inadvertido en muchas partes, hubo al respecto dos tipos de reacción en la zona rural de Mérida: una, como en el caso de El Valle o de Mucujún, que negaba toda veracidad a este hecho y lo consideraba un puro cuento; la otra, como en el caso de La Pedregosa, fue admitirlo e incorporar este hecho en el espacio de la comunidad, atribuyéndose consecuencias directas sobre esta: "No se puede ir así no más a la una [me dijeron] y aquella noche llovió piedra y ceniza sobre La Pedregosa, y fue tan grande la tormenta que estábamos todos asustados y los niños lloraban y las viejas tuvieron que hacer cruces de ceniza y de machetes en los patios, para protegernos, y eso duró toda la noche...".

Así La Pedregosa integró el macroespacio en el microespacio físico-social, participando ella del primero, mientras que en la otra interpretación (en El Valle y en Mucujún) no encontró lugar este hecho dentro del esquema espacial.

La representación del espacio de las comunidades

Los habitantes de La Pedregosa, campesinas y campesinos autóctonos, se representan el espacio de la comunidad en:

A. Un nivel superior.

B. Un nivel mediano.

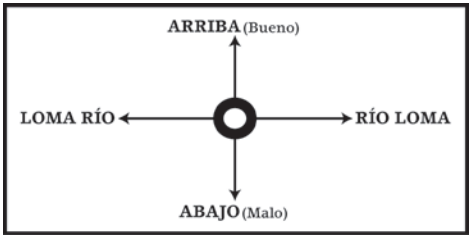
C. Un nivel inferior.

(El nivel mediano es el más elaborado).

A. El nivel superior: está constituido por los páramos, especialmente el "Páramo de los Conejos", al norte de La Pedregosa, donde habría unas "lagunas morochas" que constituyen peligro constante para la comunidad, ya que pueden inundarla algún día, de modo que este nivel infunde inseguridad y se relaciona especialmente con el agua (ver gráfico de los 3 niveles intitulado "Espacio mágico-religioso en el espacio físico").

C. El nivel inferior: "debajo de La Pedregosa" habría también una laguna en la cual corre la comunidad el peligro de hundirse en cualquier momento. Este nivel también infunde inseguridad y también se relaciona con el agua.

B. El nivel mediano: se concibe del modo siguiente (en 2 ejes cuyo centro es el "rincón de las Dávilas"):



Las categorías "arriba" y "abajo" se conciben: a) en un sentido absoluto; b) en un sentido relativo. En este último todas las casas situadas más abajo de la de uno son naturalmente clasificadas "de abajo" y todas las situadas más arriba, como "de arriba". Pero además, para todos existe un sentido absoluto en estas categorías, y una de ellas tiene la connotación de "buena", la de arriba; mientras que la otra, la de abajo, tiene la connotación de "mala". En efecto, hay una zona situada en la parte baja de la localidad que tiene tal fama, que en ella se espera siempre que cualquier desgracia le pueda suceder a uno, y los que ahí viven son vistos por los otros como "gente mala". Esto se concentra especialmente en una familia, hacia la cual existe un rechazo manifiesto, hasta el punto de afirmarse, a veces, que no son de La Pedregosa, aunque no hay duda de que lo son, y autóctonos. Es curioso que hay otros miembros de la comunidad que viven aún más abajo y que, sin embargo, no son desclasificados ni se los rechaza como "malos", sino que ellos también se unen a los de arriba para repudiar a aquella familia. Procuré encontrar algunas características en dicha familia que la pudiesen distinguir de las demás y solo encontré las siguientes:

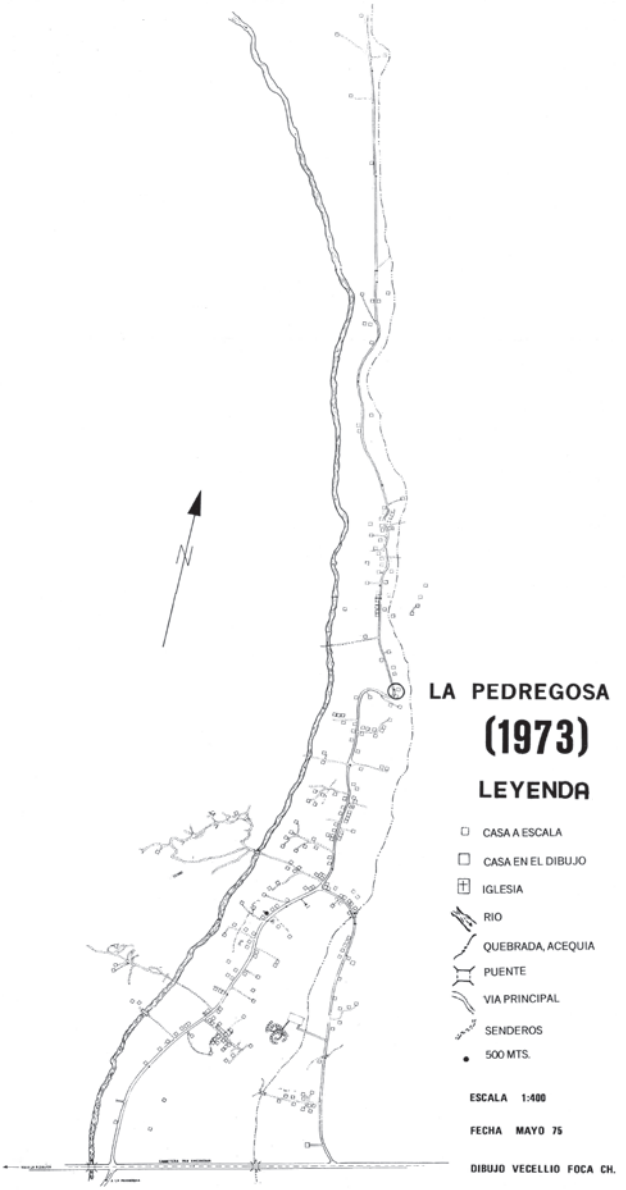
a. Uno de sus principales miembros es líder del partido de Gobierno (sin embargo, la mayoría de los miembros de la comunidad votó por dicho partido en las últimas elecciones).
b. Es la única familia de la comunidad cuyos miembros pelean entre sí constantemente, levantando divisiones de sus tierras, intentando quitárselas unos a otros.
c. Es la familia que practica más las relaciones contractuales en la comunidad: no practican el trueque, ni la redistribución de bienes, como los demás, sino que se hacen pagar caros sus servicios.
d. Fueron los primeros en haber utilizado el modelo de casa "vivienda rural" que, por supuesto, modificaron luego.

Como expliqué anteriormente y según me dijeron algunos viejos informantes, los "antiguos habitantes" de La Pedregosa (indios) vivían "arriba", en los cerros, "en unas casas cuyo techo era de paja

y llegaba hasta el suelo, de modo que no había paredes". Mientras que los "blancos" (españoles) vivían "abajo", en unas casas "como las que hacemos ahora", de ladrillos o de bahareque, con techo de tejas. Estos últimos tuvieron las primeras haciendas y hacían trabajar en ellas a los indios, que a veces traían de otra parte; los hacían bautizar y los obligaban a hablar español.

Me he preguntado si tal vez en la memoria colectiva de las y los campesinos de La Pedregosa "ser de arriba" no significará ser "indio, bueno y explotado"; mientras que "ser de abajo" significaría "ser blanco, malo y explotador".

Como ya no hay españoles ni los terratenientes viven en la comunidad (tampoco explotan sus tierras, ni las arriendan), el sustituto actual del "banco, malo y explotador" sería aquella familia campesina, tal vez a causa de las características que indiqué, cuando el resto de la comunidad a duras penas ha logrado conservar una estructura mental y sociocultural propia, debajo de la impuesta antaño por el español y luego por el criollo. Lo opuesto a dicha familia sería aquella otra que, por ser el núcleo de las relaciones de parentesco, ha ayudado a mantener la tradición. Viene al caso observar además que la invasión de las empresas urbanizadoras y la clase media avanza desde "abajo". También es por "abajo" que se sale de lo cotidiano, es decir, hacia un mundo extraño.

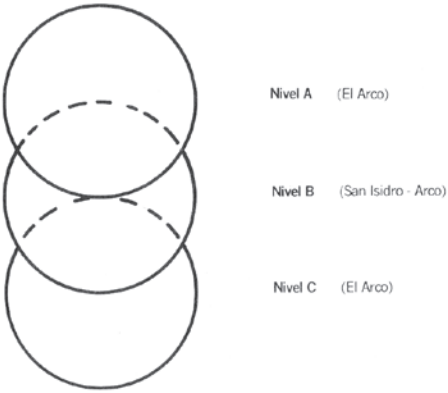


Mapa de La Pedregosa, 1973

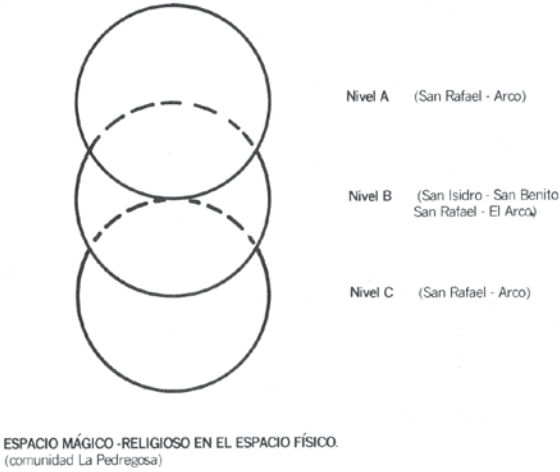
Espacio y parentesco

Al observar el plano detallado de La Pedregosa uno encuentra que exactamente en el centro de la comunidad, yendo de sur a norte (o viceversa), hay un conjunto de casas que las y los campesinos llaman "el rincón de las Dávila". Por rincón ya expliqué que entienden un conjunto de casas que tradicionalmente se reconocen como de una misma familia y son el asiento de esta, y que se acostumbra aludir a esos "rincones" con el apellido en femenino. Es interesante que, aún teniendo esas familias otras casas en otras zonas de la comunidad, hay un solo sitio que se denomina con el nombre de ellas. En efecto, para mencionar otras casas de Dávilas que no estén situadas en "el rincón" se dirá: "casa de Encarnación", "casa de Luisa", lo cual permite concluir que "el rincón" es el asiento más antiguo de la familia.

Ahora bien, tenemos que "el rincón de las Dávila" se encuentra situado justamente en el centro topográfico y esta familia constituye además lo que he llamado la "familia-núcleo" del parentesco en La Pedregosa. Es también la familia más respetada y estimada en la comunidad, de modo que ella ocupa en esta el lugar opuesto al de la familia representante de "los de abajo"; podríamos decir que las Dávila son "los de arriba".



Estructura concebida sin participación del hombre (como natural)



Estructura corregida por el hombre
(lo natural superado por lo cultural, en beneficio del hombre)

La estructura mágico-religiosa en el espacio

En el esquema del "nivel mediano" (ver gráfico) encontramos también, además de las categorías "arriba" y "abajo", las de "loma" y "río" repetidas. Hay en efecto un río y una loma de cada lado (este y oeste) de La Pedregosa. Las y los campesinos tienen terrenos en "las lomas" y, según parece, antiguamente vivían en ellas y no en el valle como ahora. Con la categorías "loma" y "río" volvemos a encontrar el sentimiento de inseguridad producido por el agua, y ya encontrado en los dos niveles superior e inferior (las lagunas míticas), pero esta vez unido a un sentimiento de seguridad proporcionado por el agua también (cierta lluvia) y por la tierra (loma). Así que tenemos en la estructura mágico-religiosa más significante de la comunidad un solo protector, representante de la tierra y, por consiguiente, bueno: San Isidro, relacionado además con el sol; dos representantes del agua: San Benito, agua buena (lluvia) y el Arco, agua mala (estancada, de laguna, del río o de cierto tipo de llovizna). Finalmente, como

mediador entre tierra y agua, tenemos a San Rafael, el "protector de La Pedregosa" cuyas fiestas se celebran a lo largo del mes de octubre, y que libra a la comunidad de las catástrofes, especialmente de las posiblemente ocasionadas por lagunas míticas del nivel superior y del inferior.

Por su relación con los tres niveles del espacio de la comunidad, San Rafael y el Arco, uno bueno y el otro malo, son los personajes más significativos en La Pedregosa desde el punto de vista mágico-religioso; mientras que San Isidro y San Benito representan solo el nivel mediano, donde viven los hombres.

Concepción de la "casa"

Las casas se ubican en el nivel mediano. Ahora bien, como las y los campesinos integran todo lo físico y lo social en su concepción del espacio, en un intento de integrar macro y microespacio, no pueden concebir su casa como el habitante de la ciudad: para este la casa constituye un refugio contra la masa, donde se aísla y descansa en un ambiente íntimo, que incluye a los familiares y donde se recibe a los amigos más cercanos. En la zona rural, y especialmente de La Pedregosa, donde todos los miembros de la comunidad están emparentados, la casa se proyecta más allá de la puerta: la casa es también el patio de atrás, el gallinero, es la cocina (a menudo separada), es el terreno de al lado y el cafetal vecino. "Casa" significa las habitaciones donde se duerme y donde se cumplen las relaciones matrimoniales, donde se juega (el patio, el camino, el cafetal, la loma, la vía principal), donde se friega y se lava (la acequia), donde se trabaja la tierra (el terreno, sea el de al lado, sea el de la loma), donde se crían animales (gallinas, cochinos), donde se descansa y se reciben visitas (el patio o el corredor, el camino, las piedras grandes que sirven de asiento afuera, en cualquier parte), etc. El campesino o campesina está "en su casa" esté donde esté en La Pedregosa. Y estar en casa, que es sinónimo de estar en La Pedregosa, también significa tener el marco de los picos a la vista (el tercer nivel del espacio, en gran parte mítico, los páramos).

De modo que lo que se llama "casa" en la ciudad vendría a ser nada más, en el campo, solo la vivienda (construida por uno mismo) donde se duerme, donde uno se protege de la tempestad o de la "brisa del Arco" y donde se tienen las relaciones sexuales (las matrimoniales, pues las otras se tienen en los cafetales). Se come en la cocina, aparte, y se realizan, las necesidades de evacuación afuera, "en el monte", aún teniendo pozo séptico. De esta manera para el campesino y la campesina una casa implica patio, terreno, gallinero, acequia, al lado, etc. Las acequias continúan siendo vitales para esta gente; aunque el INOS les instaló acueducto prefieren las acequias, sobre todo por la utilidad que brindan para el riego. La casa se procura construir al lado de una acequia, y cuando esta no pasa cerca la desvían, con su característica destreza. En la acequia se acostumbra también fregar y lavar.

Esta concepción integra la casa a un universo mayor, con sus tres niveles y con todo el espacio del mundo, mientras que el habitante de la ciudad procura reducir el universo a su casa. Por eso para el campesino que migra es tan difícil la adaptación. En el barrio Los Erasos, quebrada de San Bernardino, Caracas, las madres siempre se quejaban amargamente porque sus hijos no podían jugar afuera, a causa de la agresividad de los otros niños, procedentes de diferentes lugares de Venezuela, y porque no había espacio entre casa y casa (ranchos), y porque ellas no podían estar sentadas tranquilamente de noche afuera para conversar, por "la lluvia de piedras" que los adolescentes del barrio producían. También se quejan de este modo las mujeres del barrio Pueblo Nuevo de Mérida, quebrada del Albarregas. Notamos también cómo en la quebrada de Los Erasos se concentraban los barloventeños en la parte de "abajo" de la quebrada, mientras que los andinos estaban "arriba" y despreciaban a "los de abajo", siendo rechazados a su vez por los otros.

Cuando el campesino migrado a Caracas o a Mérida se queja porque quisiera tener "una casita con terreno para criar gallinas y un cochino", se sonríen los de la ciudad y piensan que esto no pasa de ser un mero deseo ingenuo, cuando esto en realidad corresponde a

la profunda visión que él o ella tienen del mundo, y a su concepción del espacio, la cual estructura, como hemos visto en La Pedregosa, su visión del mundo. Así como el campesino de allí concibe su espacio como algo integrado, así también ha incorporado todas las familias alrededor de un parentesco centrado sobre una familia-tronco y, por esto mismo, no establece diferencias ni procura explotar a los más pobres, sino que practica todavía mucho el trueque e intenta compensar las diferencias económicas que entre sí se dan, redistribuyendo en parte sus bienes (su producción: café, ocumo, maduro, arepas, maíz, naranjas, etc.) con los parientes más necesitados. Esta situación, sin embargo, se deteriora rápidamente y se ha intensificado este deterioro en los tres últimos años, con la mudanza de los campesinos para la ciudad y con la invasión constante de la clase media.

Transformaciones de la casa

En La Pedregosa ha habido en los últimos años una transformación de las casas, en imitación de las de la clase media. Los campesinos procuran a veces construir "quinticas", por ejemplo, aunque siguen haciéndolas ellos mismos y a veces también modifican un patrón de casa muy diferente de la suya y mucho menos adaptada al clima: la llamada "vivienda rural". Puede resultar interesante, si se quiere comprender la concepción que del espacio interno de una casa tiene el campesino, u observar esa especie de síntesis que busca cuando transforma la "vivienda rural" o cuando construye él mismo lo que llama "una quintica", y que no es sino una interpretación de la quinta construida por el arquitecto, y que él ha tenido la ocasión de ver generalmente desde afuera, en ciertas urbanizaciones de la ciudad, así como en la misma comunidad.

Es interesante también observar que dichas "quinticas" son construidas a menudo con la intención de alquilarlas a personas de la clase media, porque el campesino ha notado la gran demanda de casas por parte de estos en La Pedregosa. Pero la concepción de la distribución interna de dichas quinticas sorprende mucho a los inquilinos.

El proceso de urbanización creciente en la comunidad –a pesar de que La Pedregosa fue decretada "zona protectora de suelos, bosques y aguas" por decreto núm. 1379, el 22 de agosto de 1973, decreto que según José Torres se reconsiderará pronto a causa del rápido crecimiento demográfico de Mérida– y su incorporación a la economía capitalista dependiente, provoca un éxodo constante, común a toda la región andina. Este proceso es irreversible, piensa Torres.[145]

Sin embargo, creo en esa irreversibilidad en la medida en que continúen las condiciones que actualmente conducen a ella. De persistir tales condiciones, en efecto, la población de La Pedregosa llegará a estar constituida únicamente por la clase media y, en cuanto a los campesinos y campesinas, irán a engrosar ciertos barrios de Caracas (como hemos visto, el 54,6%), de Maracaibo (el 9,3%) y el resto (8,6%) a otras ciudades de los Andes, de los Llanos o del Centro. Allí perderán creatividad, estarán en condiciones económicas inferiores a las de la comunidad de origen, sin esperanzas de regreso, puesto que esta habrá desaparecido: recordemos en efecto que para las y los campesinos La Pedregosa es solo su propia comunidad. Cuando solo tenga gente de clase media ya no será La Pedregosa, sino una urbanización más de Mérida y de la comunidad anterior solo habrá conservado, tal vez, el nombre. Como ellos no incluyen a los hacendados ni a los individuos de la clase media en el espacio de su comunidad, podemos considerar que, en su concepción de dicho espacio, hay unos "huecos" o "vacíos" sin significado. Al crecer la población de la clase media los "huecos" se van agrandando y llegará un día en que ocuparán todo el espacio físico de La Pedregosa, donde por consiguiente ya no habrá lugar para las y los campesinos, en caso de que quisieran regresar.

145 José Torres, *Características socioeconómicas de una comunidad en proceso de urbanización, el caso de La Pedregosa*, Convención Anual de Asovac, 1974.

CONCLUSIÓN

EN CUANTO A LA PROBLEMÁTICA CULTURAL Y NACIONAL

Aunque mi trabajo de investigación no ha terminado ya que, como lo indiqué al principio de esta obra, solo he tratado de cumplir una primera etapa del mismo, considero que se puede llegar ya, sin embargo, a algunas conclusiones:

a. El método utilizado me ha permitido detectar niveles de la cultura andina venezolana aun desconocidos por nosotros y reconstruir, a partir de las estructuras manejadas y con la ayuda de la información histórica existente, parte de sus raíces indígenas.
b. El análisis estructural de los datos nos permite descubrir la gran coherencia interna de esa cultura, que no es el fruto de una interpretación caótica, azarosa y "popular" de la cultura occidental (especialmente española), sino de una elaboración creativa y armoniosa, con lógica propia.
c. El resultado de este análisis nos lleva a concluir que no existe un contínuum entre esta cultura y la cultura occidental importada porque, si bien la primera ha tomado elementos de la segunda, los ha reinterpretado en los términos de su propia estructura.
d. Asistimos hoy a una desintegración de esa estructura, es decir, de esa cultura venezolana autóctona y esto no pretende insinuar que sea de puro origen indio, ni menos aún que se presente como en la época prehispánica: ya lo hemos tratado al establecer los distintos niveles estratégicos. Por esta razón advertí, ya al principio, que se está cometiendo contra nuestros campesinos y campesinas un etnocidio similar al que se comete contra grupos llamados "indígenas", los cuales tienen tanto en común con aquellos.

Según la tesis oficial, generalmente aceptada por muchos científicos sociales, habría en Venezuela una sola cultura con dos niveles: el "popular" y el "culto", con una serie de niveles intermedios. Incluso, cuando se ha hablado de un "mosaico cultural", la categoría es supeditada a la tesis según la cual ambos niveles serían como las dos expresiones de un mismo fenómeno: ese nivel en el que "la cultura" se manifiesta en forma infantil, ingenua, como quien dice "más primitiva", aunque se la haya considerado "tradicional" y con muchas facetas; mientras que el otro es el nivel erudito, científico, más "culto" y más homogéneo.

Por esto los programas de desarrollo del país están dirigidos a modificar el primer sector (el tradicional), para que los bienes terminen otorgándose al segundo, que está más cerca del modelo oficial de civilización. Es decir, se maneja y acepta, conscientemente o no, el modelo del "contínuum rural urbano", o *folk*-urbano elaborado por Robert Redfield, y es a causa de eso que justifican los programas de desarrollo tal como han sido concebidos hasta el presente.

Si consideramos los datos de la estratificación etno-social de la población venezolana para 1800, encontramos que el sector "no blanco" representaba un 79,7% de la población total. Veamos en efecto el gráfico que nos da Brito Figueroa al respecto[146]:

Categorías étnicas y sociales	Población	Porcentaje	Población total
Blancos, peninsulares y canarios	12.000	1,3	
Blancos criollos	172.727	19,0	20,3
Pardos	407.000	45,0	
Negros libres y manumisos	33.362	4,0	
Negros esclavos	87.800	9,7	61,3
Negros cimarrones	24.000	2,6	

146 Brito Figueroa, *Historia económica y social de Venezuela*, Tomo I, Ediciones de la Biblioteca, UCV, Caracas, 1973.

Indios tributarios	75.564	8,4	
Indios no tributarios	25.590	3,3	
Población indígena marginal	60.000	6,7	18,4
	898.043	100,0%	100

¿Podríamos creer seriamente que este alto porcentaje (mayor aún si consideramos que los clasificados como "blancos criollos" eran a menudo mestizos) se dejó ahogar pasivamente por la cultura de la minoría? Es preciso considerar que la población "de color" fue durante mucho tiempo segregada, aún después de la Independencia, y al respecto escribe Brito Figueroa:

> Un elemento de la naturaleza diferente contribuía a hacer más enconado el odio y vehemente la lucha: la discriminación y la segregación de la población de color. Venezuela, como nación independiente heredó a la par que el latifundio, la esclavitud y la servidumbre, el espíritu público de la sociedad colonial. La oligarquía continuó abroquelando la defensa de sus intereses de casta sobre la base de una pretendida superioridad racial (...) aunque desde el comienzo de la República ya los mestizos formaban mayoría en el Gobierno, en la Universidad, en la prensa, en las letras, pero en la prosapia de los unos se suponía, aunque no existiese, la sangre limpia, y en los otros el desdén que ellos mismos mostraban por su propia clase original.[147]

Cuando existe odio hacia un grupo dominante, y sobre todo cuando es étnicamente diferente, tiene que existir también la resistencia a aceptar plenamente la cultura de ese grupo. Considero que el fenómeno cultural en Venezuela se caracteriza más bien del modo siguiente: existen dos grandes patrones culturales en constante oposición: 1. El patrón cultural de la ciudad; 2. El patrón cultura de la zona rural, y los caracterizaré como sigue:

147 *Ibid.*, p. 323.

Patrón cultural de la ciudad

El establecimiento de las ciudades es, como sabemos, un hecho artificioso en Venezuela. Las ciudades fueron "fundadas" desde el exterior, no son la resultante de un proceso dialéctico interno. De modo que el patrón cultural de las ciudades, desde la época de la Conquista, ha sido forzosamente importado, primero desde España, más tarde desde otros países europeos como Francia, Inglaterra o Alemania y, en las últimas décadas, desde los Estados Unidos con inusitado entusiasmo. Dicha importancia tuvo al principio varios puertos de entrada, durante la Colonia y en el siglo XIX, pero en el siglo XX y desde que empezó la explotación del petróleo, Caracas se constituyó en cabecera exclusiva: ella importa las normas y ella misma las dicta luego al resto del país.

El patrón cultural de la zona rural

Si el primer patrón nos presenta un aspecto homogéneo, el otro es, por el contrario, decididamente heterogéneo: en efecto, expresa la misma estructura común que se caracterizaría como sigue:

a. Por la existencia de una fuerte raíz, o bien autóctona (india), o bien africana. En todo caso no occidental.
b. Por la integración de elementos (y sólo elementos) del patrón occidental importado por la ciudad.

No se trata de un patrón cultural todavía anterior al contacto, puesto que ha evolucionado en el tiempo y ha conjugado de diversos modos aquello (muy poco) que procedía del extranjero y penetraba a nuestras ciudades. Este patrón de la zona rural representa la principal "tesis" cultural venezolana, mientras que el patrón importado representa la "antítesis" cultural, la cual se ha contrapuesto a aquella a través de casi cinco siglos. La población que sustenta el patrón cultural rural ha encontrado una forma de defenderse en esta perpetua lucha. Desde el momento de la Conquista, en lugar de resistir

abiertamente, han consumado más bien una labor de lenta síntesis. Por eso estoy persuadida que es dentro de los lineamientos de este patrón que en Venezuela ha existido realmente auténtica creatividad cultural.

Se ha ido acusando, en efecto, una dialéctica particular, gracias tal vez incluso a la permanente confrontación, y si hasta ahora la genuina cultura venezolana no ha dejado de manifestar una poderosa vitalidad ha de ser que posee gran coherencia interna, y una fuerza mucho mayor de lo que se cree generalmente. Y tal vez haya ocurrido así gracias a la ignorancia y al desprecio que en cuanto "patrón cultural" ha sido objeto; el desconocimiento lleva también a considerar dicho patrón como "*folklore*" –lo que constituye una forma poco consciente de autodestrucción cultural– y al no haber comprendido su importancia, queda abierta de hecho la opción de ser creativos en la oscuridad.

Entre ambos patrones no existe ningún contínuum, especialmente desde la explotación del petróleo y el ingreso violento de Venezuela a una economía de consumo intensivo del sistema capitalista. No puede existir, aunque sea afanoso el empeño de establecerlo así con toda la intención de "desarrollar" el país según el patrón urbano; se trata de manifestaciones definitivamente contradictorias y que por lo tanto no pueden profesarse reciprocidad. Si bien uno de los patrones, el rural, es representado especialmente por la clase campesina, el otro es representado especialmente por la clase media en todos sus estratos. En efecto, aunque esta clase social tiene en Venezuela sus raíces rurales, su actitud respecto a este punto es vergonzante, más en la medida que propende a la alienación total bajo los efectos del patrón segundo y en su actitud admirativa de importadora insaciable: su característica más definitoria viene a resultar la imitación, la conmovedora carencia de creatividad.

No hablo aquí de la clase burguesa, por constituir esta una franca minoría en el país y porque se halla, por lo general, totalmente etno-culturada en el patrón occidental, al punto de que pueden considerarse como inexistentes sus nexos con el patrón cultural

rural. En cuanto a los obreros, también constituyen una minoría, aunque en aumento, y también se hallan bajo los efectos alienantes del patrón cultural urbano, aunque por su extracción campesina reciente están cerca del patrón cultural rural. Pero sus condiciones de vida, la infiltración de lo urbano y su separación de la comunidad de origen van deformando su fisonomía y menguando su creatividad.

Como la clase media vive en perpetua apertura hacia lo ajeno, y en permanente trance de importación, lo consume todo: ropa, televisores, carros, manzanas, lo mismo que inspiración artística e ideas. Los "modelos para pensar" de los europeos, de los norteamericanos o de otros, son también artículos de consumo que sirven, en el caso de la llamada Ciencia Social, para aprehender la realidad de nuestro país, de manera que quede como reducida a algo idiota y simple.

Los campesinos, que no importan modelos, han tenido que crear el suyo, de modo que, si bien son explotados económicamente, son más libres para pensar, sobre todo porque hasta ahora no han tenido realmente acceso a la "educación" impartida en las escuelas, y que representa uno de los principales vehículos de importación de modelos extranjeros.

Propongo este esquema para una posible visión de nosotros mismos:

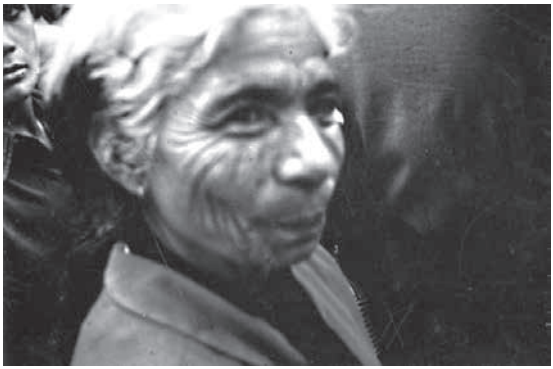
Patrón cultural rural	**Patrón occidental importado**
Campesinos	Clase media, culturalmente dependiente de la burguesía internacional
La tesis	La antítesis

¿Y la síntesis? La síntesis se efectúa desde hace siglos, pero los contrarios son fuertes y la clase media, tan importante cuantitativamente, no ayuda sino que hace el juego a lo que es culturalmente antitético, y esta antítesis equivale al mismo modelo capitalista burgués, como el modelo marxista, cuando es dogmáticamente interpretado o imitado.

Desde hace unas décadas las embestidas y la invasión occidentales han sido más fuertes que nunca, sobre todo en la medida que el modo de producción capitalista allana más las vías de penetración hacia la zona rural provocando, entre otras cosas, la migración rural-urbana por un lado, y por el otro la migración urbano-rural; y no sabemos si estamos asistiendo a la inminente alienación de lo auténtico venezolano a lo que, para el caso andino, puedo responderme afirmativamente.

La migración rural-urbana, en efecto, hace que las y los campesinos procuren adaptarse al patrón cultural urbano y, aunque no lo logren, van perdiendo creatividad y se van alienando en su imitación de la clase media, mientras que la migración urbano-rural no cambia el modelo que, entonces, se importa de la ciudad al campo, como ya expliqué.

De modo que en Venezuela la mayor contradicción cultural interna no es dada por la dependencia que nos imponen los países imperialistas así como la minúscula burguesía nacional –educada fuera y privada de sensibilidad para la cultura rural– sino por el hecho de que la clase media –que sí está emparentada con lo genuino y que por consiguiente debería comprometerse conscientemente– opta por su propia desnaturalización, haciendo así el juego a la clase dominante y al patrón cultural extranjero.



(Foto realizada durante los trabajos de campo en La Pedregosa)

BIBLIOGRAFÍA

Instituto Agrario Nacional. (1973). *Abc del campesino (conoce tus nuevos derechos)*. Venezuela.

Antolínez, Gilberto. (1872). *Hacia el indio y su mundo*. Barquisimeto: Universidad Centro-Occidental.

Barnes, John A. (1954). Class and committees in Norwegian island parish. *Human relations*, Vol. II. n.º 1.

Bastide, Roger. (1960). *Les religions africaines au Brésil*. París: Presses Universitaires de France.

Benedict, Ruth. (1952). *Patterns of culture*. Cambridge: USA: Harvard University Press Cambridge.

Benzel, Ruth. (1952). Chichicastenango, a Guatemalan village. *American ethnology society, XXII*. Nueva York.

Breese, Gerald. (1968). La urbanización en los países de desarrollo reciente. *Manuales Uteha, núm. 368, 14, Ciencias Sociales*. México: Editorial Hispanoamérica.

Brito Figueroa, F. (1973). *Historia económica y social de Venezuela*. Colección Historia III. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, UCV.

Clarac N., Gerald. (1974). Indigenismo de dominación o indigenismo de liberación. *América indígena*, Vol. XXXIV, n.º 1. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Clarac de Briceño, Jacqueline. (1972, noviembre). *Concepción mágico-religiosa en La Pedregosa*. Congreso Internacional de Sociología. Caracas.

D'Empaire, Oswaldo. (1966). Introducción al estudio de la cultura bari. *Kasmera*. Maracaibo: Universidad de Zulia.

Estatutos de la Liga Agraria de Venezuela.

Febres Cordero, Tulio. (1960). *Procedencia y lengua de los aborígenes de los Andes venezolanos, Década de la Historia de Mérida,* T. I. Caracas: Editorial Antares.

Firth, Raymond. (1951). *Elements of social organization*. Londres: Watts y Co.

Gaceta Oficial de la República. Venezuela: 2-7-74.

Germani, Gino. (1965). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Gillin, John Moche. (1945). *A peruvian coastal community*. Smithsonian Institute of Social Anthropology, n.° 3. Washington D.C.

Gillin, John Moche. (1974). Modern Latin American culture. *Social Flores,* XXXV, n.º 3. Washington D.C.: Smithsonian Institute of Social Anthropology.

González Ñ, Omar. (1974, enero-marzo). Los arquetipos culturales y la planificación del desarrollo regional. *América indígena,* Vol. XXXIV, n.º 1. México: Instituto Indígena Interamericano.

Kardiner, A. (1945). The concept of basic personality structure as an operational tool in the Social Sciences. En R. Linton (Comp.). *The science of man in the world crisis*. Nueva York: Columbia University Press.

Kardiner, A. Linton, R. Dubois, C. West, J. (1945). *The psychological frontiers of society*. Nueva York: Columbia University Press.

Kemper, Robert V. (1970, Julio). El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina. *América indígena,* Vol. XXX, n.º 3. México: Instituto Indígena Interamericano.

Kroeber, Alfred. (1948). *Anthropology*. Nueva York: Harourt, Brace y Co.

Leroi-Gourhan, André. (1973). *El gesto y la palabra*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, UCV.

Lévi-Strauss, Claude. (1950). "Introducción". Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lévi-Strauss, Claude. (1958). *Anthropologie structurale*. París: Plon.

Lévi-Strauss, Claude. (1960, marzo). La structure et la forme, Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. *Cahiers de l'Institut de Science Économique Apliqué*, V.99, serie M, n.° 7. París.

Lévi-Strauss, Claude. (1962). Sens et usages du mot structure. Bastide, Roger. (Comp.). *Compte-rendu du Colloque sur le Mot Structure*. La Haya.

Lévi-Strauss, Claude. (1962). *La pensée sauvage*. París: Plon.

Linton, R. (1959). *Le fondement culturel de la personnalité*. París: Dunod.

Linton, R. (1965). *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

Malavé Mata, H. (1974). *Formación histórica del antidesarrollo de Venezuela*. Caracas: Rocinante.

Mauss, Marcel. (1950). *Essai sur le don*. París: Presses Universitaires de France.

Métraux, A., Kirchhoff, P. (1948). *The northeastern extension of andean culture*. USA: Bureau of American Ethnology.

Mitchell, J., Clyde. (1956). Urbanization, detribalization and stabilization in Southern Africa: A problem of definition and measurement. En *Social implications of industrialization and urbanization in Africa, South of the Sahara*. París: Unesco.

Mosonyi, Esteban Emilio. (1974, enero-marzo). Hacia la autogestión pan-indígena. En *América indígena*, Vol. XXXIV, n.° 1. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Murdock, G. P. (1955). Changing Emphasis in Social Structure. En *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 11, n.° 4. California: University of New Mexico Press.

Nadel, S. F. (1966). *Teoría de la estructura social*. Madrid: Guadarrama.

Pinton, Solange. (1965). Les bari. En *Journal de la Société des Américanistes, T. LIV-2*. París: Société des Américanistes.

Pouillon, Jean. (1956). L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss. En *Temps Modernes*, Vol. 12 , n.º 126. París.

Radcliffe-Brown, A.R. (1940). On soil structure. En *Journal of the Royal Anthropology Institute*, V. 71. Inglaterra.

Radcliffe-Brown, A.R. (1941). The study of kinship system. En *Journal of the Royal Anthropology Institute*, V. 71. Inglaterra.

Radcliffe-Brown, A.R. (1950). *African systems of kinship and marriage*. Londres: Oxford University Press.

Radcliffe-Brown, A.R. (1952). *Structure and function in primitive society*. Evans-Pritchard, E. Eggans, F. (comps). Glencoe, III: The Free Press.

Redfield, Robert. (1961). *The little community*. USA: The University of Chicago Press.

Redfield, Robert. (1961). *Peasant society and culture*. USA: The University of Chicago Press.

Reichel-Dolmatoff, G. (1945). Los indios motilones. En *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Vol, II, entrega I.a. Bogotá.

Rostow, W.W. (1967). *Las etapas del crecimiento económico*. 4a. ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Salas, Julio, C. (1956). Etnografía de Venezuela. (Estados Mérida, Trujillo y Táchira). Los aborígenes de la Cordillera de los Andes. En *Publicación de la Dirección de Cultura de la Universidad de Los Andes, Mérida*, núm° 34. Mérida: ULA.

Sanoja, M., Vargas, I. (1974). *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Service, Elman. (1968). *Indian european relations in colonial Latin America. Theory in Anthropology*. Manners y Kaplan (eds). Chicago: Aldine.

Suárez, M., Dipolo, M. (1973). *Enfermedades populares y migraciones en los Andes*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Torres, José E. (1974). *Características socioeconómicas de una comunidad en proceso de urbanización: El caso de La Pedregosa*. XXIV Convención de Asovac. Maracaibo.

Vásquez de Espinoza, A. (1579). Relación y descripción de la ciudad de Trujillo. En *Boletín del Archivo General Nacional*, n.° 108. Caracas.

Viet, Jean. (1973). *Los métodos estructuralistas en las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Amorrortu.

Wagley, Ch., Harris, Marwin. (1955, junio). A typology of Latin American subcultures. En *American Anthropologist*. LVII, Parte I. USA: Wiley.

Wagner, Erika. (1967). Patrones culturales de los Andes venezolanos. En *Acta Científica Venezolana*, 18 (1). Caracas.

Wolf, Eric. (1966). *Peasants*. Englewood Cliffs. New Jersey.

Índice

Nota editorial 9
Presentación a la segunda edición 11
Prefacio a la primera edición 15

INTRODUCCIÓN 17

PARTE I
OBJETIVOS Y METODOLOGÍA 19

PARTE II
REVISIÓN DEL ALGUNOS CONCEPTOS 35

PARTE III
PRESENTACIÓN DE LA COMUNIDAD LA PEDREGOSA 59

PARTE IV
LO QUE NOS DICE LA HISTORIA 75

PARTE V
EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL 101
Capítulo 1. La estructura de parentesco 103
Capítulo 2. La estructura económica 118
Capítulo 3. La estructura mágico-religiosa 137
Capítulo 4. La estructura de los diferentes niveles en el espacio de la comunidad 150

CONCLUSIÓN
En cuanto a la problemática cultural y nacional 165

Bibliografía 175

EDICIÓN DIGITAL
NOVIEMBRE DE 2017

CARACAS - VENEZUELA

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO
(Antillas francesas, 1932)

Es antropóloga (UCV, 1967) y *doctora en Antropología (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1979*). Fundadora del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, y de la Maestría en Etnología (mención Etnohistoria), ULA. Ha promovido experiencias comunitarias para la creación del Museo de Lagunillas, el Museo de Timotes y el Parque Paleoarqueológico Llano del Anís. Fue profesora de la UCV, de la Universidad del Zulia, y del Centre National de la Recherche Scientifique (EHESS, París). Ha sido asesora de la Comisión Indígena de la Asamblea Nacional, de la Subcomisión de Cultura de la Asamblea Nacional y del Programa de Demarcación Territorial para Grupos Indígenas del estado Mérida. Recibió el Premio Libro de Oro, ULA, 1988; compartió con otros autores el Premio Internacional Unesco (1993) al mejor libro en español, con *Diosas, musas y mujere*s. Ha publicado: *La cultura campesina en Los Andes venezolanos*, *El lenguaje al revés*, *Dioses en exilio*, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* y *La persistencia de los dioses*. Hasta fecha reciente, coordinó el Doctorado en Antropología de la ULA.

La cultura campesina en los Andes venezolanos

La cultura campesina en los Andes venezolanos es el primer libro de Jacqueline Clarac y aunque hasta la fecha no se había reimpreso ni reeditado desde el año de su publicación en 1976, este nos muestra un brillante primer abordaje al modo de vida, sistema de creencias y mitos, estructura de parentesco y de producción del campesinado de la Cordillera andina venezolana, actualizando las viejas definiciones académicas de “campesino”, como persona de baja clase social dedicada a la agricultura, para revelar sus fuertes nexos con las culturas ancestrales previas al contacto.

Gobierno Bolivariano de Venezuela
Ministerio del Poder Popular para la Cultura
1817 - 2017 ZAMORA UNIÓN CÍVICO MILITAR
9 789801 439547